Der transcendentale Idealismus J. G. Fichtes.

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung der Doktorwürde
von der
philosophischen Fakultät
der
königlichen Universität zu Halle

verfasst von

Otto Gühloff
aus Frankfurt a. d. Oder.

HALLE.
1888.



Fichte bezeichnet sein System als transzendentalen Idealismus, und er hat selbst in der Wissenschaftslehre von 1794 eine ausführliche Erklärung dieses Begriffes gegeben *). Er bestimmt ihn als kritischen quantitativen Idealismus und diesen als die Synthese des quantitativen Idealismus und quantitativen Realismus. Letzterer nimmt die vom Ich völlig unabhängige Realität einer Bestimmung des Ich an; ersterer behauptet eine Beschränkung des Ich rein durch sich selbst, aber eine solche nicht als eine willkürliche, so dass eine anfangs ungehindert vorhandene, an sich gesetzte Thätigkeit im Ich aufgehoben werde — so der qualitative Idealismus —, sondern die Thätigkeit des Ich wird als ursprünglich schon bestimmt aufgefasst, die Thätigkeit hat ihr Gesetz in sich selbst, sie ist eine mittelbare d. h. als eine subjective notwendig auf ein objectives sich beziehend und ist schlechthin eine solche, weil sie eine solche ist. Indem beide Systeme sich als ungenügend ausweisen, teils wegen der Unerklärbarkeit, wie eine reale Bestimmung eine ideale d. h. eine für das setzende Ich werden könne, teils wegen des Widerspruches, ein endliches, eine Bestimmung schlechthin zu setzen, entscheidet sich Fichte für die Vereinigung beider. „Ideal- und Realgrund (der Objekte) sind eins und ebendasselbe“**). Dieser kritische Idealismus bescheidet sich hinsichtlich der Frage, welches denn der Grund des zwischen dem Leiden des Ich und der Thätigkeit des Nicht-Ich angenommenen Wechsels sei, seiner Unwissenheit und zeigt, dass die Untersuchung „ausserhalb der Grenzen der Theorie liege“***), in dem praktischen Teil der Wissenschaftslehre. Wir müssen somit den Boden der theoretischen Philosophie verlassen, den Unterschied beider Teile der W. L feststellen, wir werden dazu bis auf die obersten Grundsätze zurückzugehen und von diesen aus das ganze System zu reproduzieren haben, um im Verlauf davon auf eine Darlegung dessen zu stossen, was

*) S. W. I. 175 ff.

**) W. L. 1794 S. W. I. 175.

***) a. a. O. 178.

1*

Fichte unter seinem kritischen quantitativen Idealismus verstanden wissen will. Abgesehen von der Umständlichkeit hat diese Untersuchung noch den entschiedenen Nachteil, dass ein objektives Verständnis des transzendentalen Idealismus unmöglich wird, da wir ihn mit einer Brille vor den Augen ansehen, die uns das System selbst aufgesetzt hat, d. h. die Bestimmung jenes als des wahrhaften Idealrealismus ist nicht eine allgemein gültige, sie wird vielmehr erst verständlich, wenn schon das System angenommen ist. Unser Weg muss somit ein anderer sein. Wir werden das Wesen des Fichteschen Idealismus erkannt haben, wenn wir die Grundlagen seines Systems gefunden haben. Wir fragen demnach zunächst: welches sind die letzten Elemente desselben, und auf welche Weise sind dieselben gewonnen?

Man unterscheidet vor allem zwei Hauptformen des Idealismus; der eine, der die theoretische Philosophie beschäftigt, geht auf die uns umgebende Welt als solche und erklärt sie für Schein, für Objektivation unseres Bewusstseins, der andere, ethische Idealismus verneint nicht die objektive Welt selbst, sondern nur ihren selbständigen Wert, oder positiv ausgedrückt, behauptet die im Wechsel der Gestalten allein festbestehende Realität der sittlichen Ideen. Beide Formen des Idealismus sind geschieden von einander, sie brauchen durchaus nicht immer zusammenzutreffen, wie das Beispiel des sophistischen Subjektivismus und des französischen Sensualismus einerseits, moderner Ethiker andrerseits zeigt. Aber mit beiden hat sich jedes System auseinanderzusetzen; indem es die Welt erklären will, giebt es Antwort auf die Fragen: was ist die Welt, und was soll die Welt? Die Entwickelung der neuesten Philosophie hat eine weitere Grundfrage zum Ausdruck gebracht, die ihrem Inhalt nach freilich schon in jenen beiden enthalten ist: in welchem Verhältnis steht das Sein der Welt zu dem Sollen? Ist eins vom anderen abhängig und welches, oder stehen sie selbständig neben einander? Kant hat bekanntlich zuerst die Trennung der beiden Ideen gefordert und durchgeführt, indem er zwischen theoretischer und praktischer Vernunft schied. Aber so gewiss seine drei Hauptwerke nur Kritiken sind und kein System vortragen, so gewiss kann aus solcher Trennung, die ja eine für die kritische Untersuchung ist und daher nicht weiter als diese reicht, nichts für das Verhältnis von Sollen und Sein in dem Grundcharakter seines Systems gefolgert werden. Kant glaubte in seiner letzten Zeit und mit ihm

seine Zeitgenossen, er habe in den Kritiken eine Darstellung seines Systems geliefert, und er hätte sich, nach dem Verhältnis beider Ideen zu einander befragt, für die Trennung ausgesprochen. Aber andrerseits ist klar, dass schon in der Kritik selbst zwischen theoretischer und praktischer Philosophie Beziehungen statthaben. Die theoretische Vernunft bereitet das Feld für die praktische, giebt ihr die Formen, die diese ausfüllt, sie zeigt ein Gebiet, das über der Sinnenwelt liegt, zugänglich nur für das Handeln einer praktischen Vernunft. Und letztere giebt wiederum Erkenntnisse, durch die sie das System der theoretischen Vernunft zum Abschluss bringt, ihre regulativen Ideen zu wirklichen Postulaten erhebt. So wird eine letzte Einheit der praktischen und theoretischen Vernunft angestrebt, die Kritiken selbst zeigen, dass das ihnen unbewusst zu Grunde liegende System eine durchgeführte Trennung von Sein und Sollen entschieden abweist. Nur die Vernunft ist, das ist die Voraussetzung der Kritiken, die empirische Welt ist nicht, denn sie hat die beiden Abzeichen der Vernunft, Allgemeinheit und Notwendigkeit, nicht. Diese Vernunft ist nun nicht blos das Erkennen des Menschen als Vermögen angeschaut — dass ist sie auch —, sondern vor allem selbst ein inhaltlich bestimmtes, reales Sein, das alles andere, auch die Erscheinung einer objectiven Welt durch sich bestimmt. Indem aber die Vernunft die Welt aus sich hinaussetzt, schafft sie sich ein Gegenüber, das, an sich genommen, den Satz nicht mehr gelten lässt: nur die Vernunft ist. Soll dieser Satz dennoch aufrecht erhalten werden, so kann dies nur geschehen als Forderung — nur die Vernunft soll sein: Das handelnde Subjekt (im Grunde nur eine Aeusserung der Vernunft) soll sich nur durch die Vernunft bestimmen lassen, oder, diese durch ihre zwei Kriterien charakterisiert, soll sich bestimmen lassen nur durch Maximen, welche das Merkmal der Allgemeinheit und Notwendigkeit an sich tragen. Wir sind in dieser Skizze des Kantischen Systems über die theoretische und praktische Vernunft als solche hinausgegangen bis zu dem höchsten Begriff einer Vernunft überhaupt; aber die ganze Kritik, wie gelegentliche Aeusserungen Kants weisen auf einen solchen hin. In diesem ist uns also die engste Vereinigung, Einheit der theoretischen und praktischen Philosophie gegeben. — Mit dieser Darlegung sollte gezeigt werden, dass, wenn die späteren idealistischen Philosophen sich für die Identität der beiden Ideen des Seins und des Sollens aussprachen, dies durchaus nicht ein Abweichen von dem durch Kant beschrittenen Wege und

Zurücklenken ins Gebiet der alten Metaphysik war, sondern nur ein konsequentes Durchführen des von Kant in seiner Kritik angebahnten. Der Hauptverfechter einer Einheit der theoretischen und praktischen Philosophie ist Fichte, es ist begreiflich, dass derselbe in seiner W. L. durchaus nichts anderes sehen wollte, als eine systematische Darlegung der Kantischen Gedanken.

Fichtes ganzes Bestreben ging darauf hinaus, eine Einheit aller menschlichen Erkenntnis zu geben. Die Ableitung unseres pflichtgemässen Handelns darf aus keinem anderen Prinzip erfolgen, als aus dem, welches auch die theoretische Philosophie begründet. Es giebt überhaupt nur ein Prinzip, aus dem die Welt erklärt werden kann, wie es auch nur eine Welt giebt. Allem Philosophieren Fichtes, auch in seiner frühesten, vorkantischen Periode, liegt diese Voraussetzung zu Grunde. Er schloss sich eng an Spinoza an, nur weil dieser vor allen anderen die All-Einheit zum vollen Ausdruck gebracht hatte. Und als er Kant kennen gelernt und sich ihm hingegeben hatte, da stand ihm fest, dass eine Weiterbildung seines Systems nur auf eine strengere Vereinheitlichung desselben herauskommen dürfte. Er suchte ein Prinzip, von dem die kantischen Gedanken deduziert werden könnten. Darum war ihm auch Reinhold so wert, weil er es unternommen hatte, einen solchen ersten Punkt aufzustellen — freilich zunächst nur als Erkenntnisprinzip, um den er die Kantische Lehre ordnete. Fichte dagegen verlangte von Anfang an mehr, er wollte ein oberstes, absolutes Prinzip, das Realgrund alles anderen sei. Dieses Streben Fichtes nach Einheit ist begreiflich. Abgesehen davon, dass jene Zeit sich viel mit Spinoza beschäftigte und von ihm jenen „logischen Enthusiasmus“ erhalten hatte, der damals so viel galt, muss man auch sagen, dass ein Trieb zur Vereinheitlichung in jedem Philosophieren sich offenbaren müsse. Will doch die Philosophie aus dem mannigfaltigen gegebenen den Menschen herausheben und zum höchsten hinführen. Von selbst bildet der Geist sich von dem gegebenen kleine Gruppen, die einheitlich zusammengefasst sind, durch Verbindung dieser grössere, und sein Bestreben geht dahin, alles in einen einzigen Begriff zusammenzufassen. Aber damit ist der Trieb nach Einheit nicht zufriedengestellt. Denn was wir bis jetzt gefunden haben, ist logische Zusammenfassung, keine metaphysische Einheit der Welt. An der gegebenen Mannigfaltigkeit derselben, an der Trennung des wirklichen ist noch nichts geändert. Um die Mannigfaltigkeit in

Wahrheit auszuschliessen, muss der oben angedeutete Weg rückwärts zurückgelegt werden, das niedere muss aus dem höheren folgen — nun aber nicht blos, weil begrifflich in ihm enthalten, sondern auf Grund notwendiger Selbstentwickelung des höheren zum niederen. In seiner W. L. stellt Fichte nun die gewonnene Vereinheitlichung des Kritizismus dar. Es fragt sich: wie hat er diese Vereinigung zu stande zu bringen versucht, hat er eine Einheit wirklich erreicht, führte dieser Versuch nicht etwa einen inneren Mangel seines Systems herbei? Wir beantworten diese Fragen zugleich mit der Untersuchung des uns vorliegenden Themas: Das Wesen des Fichteschen Idealismus. Die Berechtigung dazu wird die Ausführung aufweisen. Die Haupteinteilung giebt die doppelte Gestaltung der Fichteschen Lehre an die Hand, wobei wir allen Nachdruck auf die erste Gestalt seiner Philosophie legen.

Das Wesen des transzendentalen Idealismus besteht darin, dass ein höchster Begriff aufgestellt wird, dem allein Realität zugeschrieben werden darf, der des Ich. Der Welt kommt solche nicht zu, alles, was uns von ihr gegeben ist, ist nur Erscheinung. Alles empirische Sein geht aus der höheren, intelligiblen Welt des Ich hervor, aber nicht als etwas reales, nur die Bestimmung des Bewusstseins durch jenes wird aus dem Ich erklärt. Und ebenso werden die sittlichen Forderungen aus ihm abgeleitet, denn auch sie sind uns in der Welt gegeben. In diesem Begriff des absoluten ist die Verbindung beider Gedankenreihen, des Seins und des Sollens vollzogen, theoretische und praktische Philosophie haben ihre gemeinschaftliche Spitze erhalten, das Streben nach Einheit der menschlichen Erkenntnis ist verwirklicht. — Aber dieser Begriff ist uns solange ein dunkeler, als wir nicht wissen, wie wir zu ihm gelangen. Auf verschiedene Weise lässt uns Fichte in den Werken der ersten Periode diesen Begriff finden. Wir gehen sie nacheinander durch.

Die W. L. von 1794 geht von einem ohne Widerrede von jedem zugegebenen Satze aus A = A. Sie weiss sehr wohl, heisst es*), dass dies ein Zirkel ist, von einem Satze auszugehen, um aus diesem Satze etwas zu beweisen, das nachher erst die Richtigkeit jenes vorausgesetzten Satzes darthun soll. Aber es sei dies ein unvermeidlicher Zirkel. Das wäre keine Entschuldigung, sondern

*) S. W. I. 92.

ergäbe nur, dass man von der Statuierung eines solchen höchstgewissen ganz Abstand nehmen müsse, wenn nicht die spätere Auseinandersetzung zeigte, dass Fichte einen Zirkel überhaupt nicht begangen hat. Der Satz A = A steht fest, heisst nur, in unserem Denken findet sich dieser Satz, uns steht er fest — ganz abgesehen davon, ob es ein richtiger Satz ist oder nicht. Der Satz ist nicht gleichbedeutend dem „A ist“, er besagt nur, wenn A ist, so ist ein A, die Frage, von wem der Satz gilt, kommt nicht in Betracht, in Betracht kommt nur der schlechthinnige und ohne Grund gesetzte Zusammenhang zwischen beidem, dem Wenn und dem So. Einen solchen Zusammenhang zweier nacheinander aufgestellten Grössen vermögen wir zu setzen. Wenn es nun wahr ist, dass alles gesetzte im Ich gesetzt ist, und ausser dem Bewusstsein wir nichts wissen, so muss ein Zusammenhang des Bewusstseins jetzt mit dem Bewusstsein nachher da sein. Und so zeigt der Satz A = A, indem wir nur über ihn nachdenken, dadurch, dass wir über ihn nachdenken können, dass es eine Einheit des Bewusstseins, des Ich giebt. Aber dieses gilt bis jetzt nur vom empirischen Bewusstsein, wie auch jener schlechthin gesetzte Zusammenhang nur Thatsache des empirischen Bewusstseins ist. Fichte folgert weiter: es ist Erklärungsgrund aller Thatsachen des Bewusstseins, dass vor allem Setzen des Ich das Ich selbst gesetzt sei. Als Erklärungsgrund alles gesetzten kann es in dem wirklichen seine Erklärung nicht haben, es kann nur schlechthin gesetzt, auf sich selbst gegründet sein. Und indem dieses Grund eines gewissen Handelns des menschlichen Geistes, nämlich des Urteilens A = A, oder „wie sich in der W. L. zeigen lasse“, aber nicht gezeigt, sondern vorausgesetzt wird, Grund alles Handelns ist, können wir es darstellen als den reinen Charakter der Thätigkeit an sich, abgesehen von den empirischen Bedingungen derselben. So ist ein absolutes Ich und eine absolute Thätigkeit desselben abgeleitet.

1797 erschien der „Versuch einer neuen Darstellung der W. L.“ In Gemässheit seines Wortes: „Meine Theorie ist auf unendlich mannigfaltige Art vorzutragen“*) geht er hier an eine ganz neue Ableitung des Ich. Indem ich mich denke, unterscheide ich in mir ein denkendes und gedachtes. Beide sind untrennbar mit einander verbunden und sind eins. Aber ehe ich denken kann, muss ich sein,

*) Fichtes Leben und Briefwechsel, von J. H. Fichte II. 256.

und ehe ich ein gedachtes sein kann, muss ich auch sein. In beiden Fällen postuliere ich ein von dem Denken und Gedachtsein unabhängiges Dasein meiner selbst. Aber von diesem vorauszusetzenden Dasein weiss ich auch nur etwas, indem ich es denke. „Dazu muss abermals das Denkende in jenem Denken Objekt eines höheren Denkens sein, um Objekt des Bewusstseins sein zu können; und du erhälst zugleich ein neues Subjekt, welches dessen, das vorhin das Selbstbewusstsein war, sich wieder bewusst sei"*). Die Reihe ist ohne Ende, denn zu jedem neuen Subjekt und Objekt haben wir, um es begreifen zu können, ein Sein vorauszusetzen, und indem wir dies thun, vollziehen wir von neuem jene Trennung, bei der wir als letztem wieder nicht stehen bleiben können. Das Selbstbewusstsein, um dessen Erklärung es sich handelt, ist unerklärlich; und das heisst: unableitbar aus höherem, wir können das Selbstbewusstsein nicht aus einem vorausgesetzten Einfachen ableiten, denn wir kommen nie aus dem Selbstbewusstsein heraus. Dasselbe ist daher „absolut möglich und schlechthin notwendig"**), es ist uns unmittelbar d. h. durch Anschauung gegeben. Da es aber noch eine andere, die gemeine Anschauung giebt, mit der obige nicht verwechselt werden darf, so wird diese intellektuelle Anschauung — denn in der Selbstanschauung der reinen Intelligenz besteht ihr Wesen — genannt.

Dieselbe Auffassung des reinen Ich zeigt das Naturrecht von 1796. Vernunft = Ichheit = Einheit von Handelndem und Behandeltem.

Auch in den beiden 1797 erschienenen „Einleitungen in die W. L." wird das Wesen des transzendentalen Idealismus dargelegt. Es handelt sich darum den Grund aller Erfahrung nachzuweisen. Nun kann man aber nur betreffs eines als zufällig beurteilten nach dem Grunde fragen. Indem der Mensch demnach jene Frage stellt, geht er über die Erfahrung hinaus zur Spekulation. So ist der Empirismus widerlegt. Damit bleiben noch zwei Systeme, der Idealismus und Dogmatismus. Denn der Aufgabe, sich über die Erfahrung zu erheben, kommt man nur durch Abstraktion nach, der Philosoph hat das in der Erfahrung verbundene durch Freiheit des Denkens zu trennen. In der Erfahrung ist für uns ein doppeltes vereinigt: einmal das Ding, das von uns unabhängig erscheint und

---

*) S. W. I. 526.

**) a. a. O. 529.

uns bestimmt, dann wir selbst, die Intelligenz, die erkennen soll. So bleibt also nach vollzogener Erhebung über die Erfahrung entweder eine Intelligenz an sich, welche aus sich die wirkliche Welt hervorbringt, und dies giebt den Idealismus, oder wir erhalten ein Ding an sich, das durch seine Kausalität die Erfahrung wirkt, und dies giebt den Dogmatismus. Zwischen beiden Systemen haben wir zu wählen. Nun ergiebt sich, dass keines der beiden das andere zu widerlegen vermag, und dass beide dennoch nicht zusammen bestehen können. Wie kommen wir zu einer Entscheidung? Indem wir den rein theoretischen Boden verlassen, können wir den Unterschied zwischen Idealismus und Dogmatismus so bestimmen, dass jener die Selbständigkeit des Ich, dieser die der Dinge behauptet, und beide die jedesmal andere Selbständigkeit der angenommenen aufopfern. Und welche Selbständigkeit wir nun opfern wollen, das ist lediglich durch das Belieben oder, da das Belieben doch auch einen Grund haben muss, durch Neigung und Interesse bestimmmt. „Wer seiner Selbständigkeit und Unabhängigkeit von allem, was ausser ihm ist, sich bewusst wird, der bedarf der Dinge nicht zur Stütze seines Selbst und kann sie nicht brauchen, weil sie jene Selbständigkeit aufheben und in leeren Schein verwandeln. Das Ich, das er besitzt und welches ihn interessiert, hebt jenen Glauben an die Dinge auf; er glaubt an seine Selbständigkeit aus Neigung, ergreift sie mit Affekt. Sein Glaube an sich selbst ist unmittelbar“*).

1798 erschien das letzte der hier in betracht kommenden Werke, die Sittenlehre, auf die wir genauer eingehen müssen. In der Einleitung zu derselben giebt er eine Uebersicht über das in ihr gelehrte und kommt auch auf seine Bestimmung des Ich zu sprechen. Wie wird aus dem Sein ein vorgestelltes? Das ist das Problem, das nur durch Annahme eines Punktes gelöst werden kann, in dem beides, jenes objektive und dieses subjektive, nicht mehr geschieden ist. Ein solcher Punkt ist in der Ichheit, der Vernunft aufgestellt. In ihr ist subjektives und objektives absolut identisch. Jedes Bewusstsein, sei es auch das Bewusstsein unser selbst, führt nun jene Trennung wieder herbei. Die absolute Identität beider ist darum nicht unmittelbare Thatsache des wirklichen Bewusstseins, sondern etwas erschlossenes. — Schwierig ist das Verständnis dessen, was Fichte in der Sittenlehre selbst unter seinem reinen Ich versteht.

*) S. W. I. 433. 434.

Denn hatte es schon in den bisher angeführten Werken statt, dass neben dem hier vorgetragenen noch andere völlig disparate Nebengedankenreihen zur Auffindung des absoluten Ich hergingen, so ist dies in diesem Werke, das ausführlich wie kein anderes von dem Wesen des Ich handelt, ganz vorzüglich der Fall. Die Untersuchung geht davon aus, dass der Mensch, indem er sich über das gemeine Bewusstsein erhebt, die Forderung stellt, die Gründe alles wahrgenommenen zu wissen, sowohl der faktischen Welt, wie der moralischen Gesetze. „Das einige nun, was alle Frage nach einem höheren Grunde schlechthin ausschliesst, ist dies, dass wir Wir sind, ist die Ichheit in uns oder unsere vernünftige Natur"*). Wieso dies, wird nicht angegeben Der Charakter der Ichheit ist „der, dass ein Handelndes und eins, worauf gehandelt wird, eins sei und ebendasselbe"**). Von vornherein steht fest, dass darunter kein Substrat, „in welchem die Kraft eingewickelt liegt, kein Ich als Ding an sich"***) zu verstehen sei, vielmehr wird mit dem Ich nur eine reine Thätigkeit ausgedrückt. Worin besteht dieselbe? Daraus, dass das reine Ich unsere eigenste, echteste Natur ist, und daraus, dass es, schlechthin gegeben, muss angeschaut werden können, folgt: wenn wir uns als uns selbst anschauen, so finden wir das reine Ich. Fichte stellt zwar die Aufgabe, sich selbst nur als sich selbst zu denken; aber dass damit nicht an ein begriffliches Schliessen gedacht ist, worauf allerdings die Einleitung führt (s. o.), zeigt die ganze Ausführung und auch dies, dass er in derselben nur von einem Finden seiner selbst redet und S. 22 das Denken dabei ausdrücklich ausschliesst. Ist das Denken ausgeschlossen, so bleibt nur noch das Gedachte, das Objektive übrig. Dies ist also das reine Ich. Der Charakter des Ich ist nun — hiess es oben — die Identität eines handelnden und behandelten. „Sonach müsste im Gedachten, als solchem, d. i. inwiefern es blos das objektive sein und nie das subjektive werden kann, also das ursprünglich objektive ist, eine Identität des handelnden und behandelten stattfinden, — so dass es nur Objekt werden könnte, sagte ich — also ein reelles Handeln auf sich selbst — nicht ein blosses Anschauen seiner selbst wie die ideale Thätigkeit es war — sondern ein reelles Selbstbestimmen seiner selbst durch sich selbst. Ein solches ist aber nur

*) S. W. IV. 14.

**) a. a. O. 22.

***) Naturrecht S. W. III. 1.

das Wollen. Der Satz, sich finden, ist sonach mit dem, sich wollend finden, absolut identisch“*). Die reine Thätigkeit ist sonach erkannt und als Wollen bestimmt worden. Der Beweis ist freilich falsch. Fichte geht hier „vom Ich, der Identität des denkenden und gedachten, über zu dem weiteren Begriff einer Identität des Handelns und Behandelten, dann aber von diesem zu einem anderen, diesem untergeordneten und jenem beigeordneten, dem der Identität eines realen Handelnden und Behandelten oder der Selbstbestimmung, des absoluten Wollens“**). Nun ist freilich das Wollen nie als solches gegeben, sondern stets mit einem Objekt, auf das es sich richtet, verbunden. Aber diese Verbindung hat nur in der empirischen Erscheinung des Wollens statt, und suchen wir die reine Thätigkeit, so haben wir von jedem Objekt zu abstrahieren. Fichte fährt fort, es sei nun zwar kein Zwang vorhanden, das Wollen für das letzte, absolute anzusehen, man könne, wenn man wolle, für dasselbe einen freilich uns unbekannten Grund ausser uns annehmen — aber unser Entschluss geht dahin, es nicht weiter zu erklären, und somit „wird unsere ganze Philosophie auf einen Entschluss aufgebaut, auf ein praktisches Interesse, ich will selbständig sein, darum halte ich mich dafür“***). Das Ich ist diese reine Thätigkeit als eins, als Vermögen aufgefasst, kann also bezeichnet werden als absolute Tendenz zum absoluten, Tendenz zur Selbstthätigkeit um der Selbstthätigkeit willen. Es ist gezeigt, wie das Ich, wenn es lediglich als Objekt gedacht wird, notwendig gedacht werden müsse. Aber „das Ich ist etwas nur insofern, inwiefern es sich selbst als dasselbe setzt (anschaut und denkt), es ist Identität des Subjektiven und Objektiven, Subjektobjekt“†). Zu jener absoluten Tendenz ist somit die subjektive Seite, die Intelligenz notwendig noch hinzuzudenken. Dieser Gedankengang ist misverständlich, weil an vielen Punkten unklar. Subjektobjekt wird das Ich genannt, weil es Einheit von Denken und Wollen ist. Offenbar eine willkürliche Trennung. Denn indem ich mich denke, denke ich mich auch als Denken + Wollen; also das Wollen ist als solches keineswegs etwas objektives, sondern Objekt ist im Selbstbewusstsein, von dem hier die Rede

*) S. L. 1798. S. W. IV. 22.

**) Herbart Bemerkungen etc. S. W. (Hartenstein) III. 25. vergl. Rezension von Schopenhauers Welt als W. u. V. S. W. XII. 381. 382.

***) S. L. 1798. S. W. IV. 26.

†) a. a. O. 29. 52. 60.

ist, das Ich als ganzes. Dann fragt es sich, was haben wir unter Subjektobjekt zu verstehen, das endliche oder das unendliche Ich? Hier und da scheint es, als sei nur das endliche Ich Subjektobjekt, als sei unter dem wahren Sein das Ich nur jenes absolute Wollen zu verstehen, denn das Wollen ist „ich selbst, blos als ich selbst, abgesondert von allem, was nicht ich selbst bin“*), es ist „das ursprüngliche Sein“**). S. 32 wird die Anschauung der Absolutheit von jeder anderen endlichen Anschauung nur durch das jeweilige Objekt unterschieden. Sonach scheint die Intelligenz nur ein Bestandteil des empirischen Ich zu sein. Aber freilich giebt es auch wieder Stellen, die für die Verbindung der Intelligenz mit dem absoluten Wollen in einem reinen Ich, das selbst Subjektobjekt ist, zeugen. Schon die Analogie der übrigen Schriften führt darauf, wurde doch auch in der Einleitung wie in der Sittenlehre selbst die Ichheit als Identität des Subjektiven und Objektiven bestimmt. Müsste doch auch, falls die Intelligenz ein Faktor des absoluten Ich nicht wäre, eine Deduktion derselben gegeben werden, wie eine Deduktion der empirischen Welt gegeben wird. Sie unterbleibt aber. Ein Schwanken Fichtes wird nicht bestritten werden können, es ist auch nicht bedeutungslos. Die herrschende Anschauung aber haben wir darin zu sehen: Die Ichheit ist die unbegreifliche***) Identität von Subjekt und Objekt, von absoluter Selbstthätigkeit und Auffassung derselben durch die Intelligenz So ist das Wesen des Ich bestimmt.

Wir haben die einzelnen Weisen der Auffindung des höchsten Begriffs der Transcendentalphilosophie zusammengestellt, weil ihre Verschiedenheit bedeutungsvoll ist; wir werden jene Methoden durchgehen und sehen, ob wir ihre Mannigfaltigkeit nicht in Gruppen zusammenfassen können. Einander nahe scheinen auf den ersten Blick die beiden Darstellungen in der W. L. von 1797 und in den „Einleitungen in die W. L.“ zu stehen. In beiden wird zur Erreichung des gleichen Ziels der gleiche Ausgangspunkt, das menschliche Bewusstsein, gewählt. Beide Ableitungen sind aber nicht gleich Die W. L. geht gleich vom Ich aus und findet in ihm eine Identität des Subjektiven und Objektiven gegeben, deren Unerklärbarkeit ihre Absolutheit begründet, während in der anderen Darstellung vom Bewusst-

*) a. a. O. 18.
**) a. a. O. 30.
***) a. a. O. 48

sein der Welt, der Erfahrung, ausgegangen wird, für das ein Grund ausserhalb seiner angenommen wird durch das zum An-sich Erheben eines der beiden in der Erfahrung sich findenden Momente, nämlich der Vorstellung. So findet denn die W. L. von 1797 ein schlechthin verbundenes Subjektives und Objektives, das sie darum nicht weiter ableitet, die Einleitungen kennen eine solche Einheit auch, gehen aber über diese Synthese hinaus zu einem höheren Begriff. Es scheint nun, als widersprechen sich beide Darstellungen völlig. Dem ist nicht so. Denn die Subjektobjektivität der beiden ist eine verschiedene. Die W. L. redet von der des Selbstbewusstseins, die (erste) Einleitung aber beginnt mit der Erfahrung, also mit dem Bewusstsein schlechthin, dessen Subjektobjektivität sie auflösen zu müssen glaubt. Was sie als höchsten Begriff aufstellt, soll ein solcher sein, von dem, eben weil er der höchste, alles andere, also auch das Subjektive und Objektive sich ableitet. Wenn man will, kann man ihn deswegen die absolute Identität des Subjektiven und Objektiven nennen, wie ihn die Sittenlehre bezeichnet*). Eine solche finden die Einleitungen wie die W. L. im Ich. Aber zur Aufstellung des Ich als höchsten Begriffs bedarf die Einleitung eines willkürlichen Willensentschlusses, da die theoretische Speculation zu einem Ziele nicht gelangt. Hier ist offenbar ein Unterschied zwischen beiden Werken zu verzeichnen. Denn die Absolutheit des Selbstbewusstseins wird in der W. L. rein theoretisch dargelegt; auch die S. 522 aufgestellte Vorbedingung, das Denken als ein Handeln, als eine eigene Thätigkeit ansehen zu können, d. h. der vorausgesetzte Subjektivismus hat mit dem in der Einleitung verlangten Entschluss, seine Selbständigkeit nicht der Dinge aufzuopfern, mit diesem, wie Fichte will**), ethischen Moment nichts gemein. Demnach: die W. L. 1797 führt rein theoretisch zum Ziel, die Einleitungen verlangen dazu sittliche Entscheidung, das dürfen wir als den Hauptunterschied beider Darstellungen aufstellen.

Die Sittenlehre von 1798 hat keinen ausgeführten Beweis für die Realität eines höchsten Ich. Offenbar nimmt sie in anderen Werken begründetes als Thatsache herüber, denn sie spricht von einer Identität des Handelnden und Behandelten = Ich gerade, wie das Naturrecht und die Wissenschaftslehre von 1797. Weiter sagt sie nur, die Ichheit, unsere vernünftige Natur, dies, dass wir Wir

*) S. W. IV. 1.
**) S. W. I. 433 ff.

sind, stehe unmittelbar fest und schliesse jede Frage nach dem Grunde aus. Es fragt sich, was das für eine schlechthinnige Gewissheit ist. Ist sie eine solche, wie die W. L. 1797 sie für das Selbstbewusstsein aufzeigte, dessen Existenz dem Menschen unmittelbar feststeht, oder ist sie die unmittelbare Gewissheit der inneren, ethischen Selbstständigkeit, die die „Einleitungen in die W. L." forderten, als es sich um die Entscheidung zwischen Idealismus und Dogmatismus handelte? Beide werden von Fichte intellektuelle Anschauung genannt. Die erstere ist aber die intellectuelle Anschauung des menschlichen Geistes als solchen ohne Rücksicht auf seine Bestimmung, letztere sieht auf die moralische Natur des Menschen. Dort weiss ich, dass ich bin, hier kenne ich meinen Wert — beides unmittelbar. Spricht die Sittenlehre von einem unbegründet feststehenden, welcher der zwei Anschauungsweisen bedient sie sich dabei? Die Sittenlehre bringt gewissermassen eine Verbindung beider. Denn wenn es auch nicht ausdrücklich angegeben wird, und die Darstellung oft misverständlich ist, so werden wir uns doch den Weg, der zum höchsten führt, so denken müssen: das reine Wesen des Ich besteht in der Identität von Denken und Wollen, von Handelndem und Behandeltem. Dieses steht fest, ist die intellektuelle Anschauung des Selbstbewusstseins. Aber dass wir bei demselben als letztem stehen bleiben und es aus anderen Begriffen herzuleiten nicht einmal versuchen — abgesehen davon, dass es misslingen würde —, beruht auf einem praktischen Interesse, ist Willensentschluss, dazu bedarf es einer sittlichen Entscheidung*). So ist hier denn zweierlei beisammen, die theoretische Auffindung des höchsten — auf Grund der Unleugbarkeit und Unableitbarkeit des Ich — und die ethische Ueberzeugung von dem höchsten Werte desselben. Ethische Gewissheit und, wie wir sagen wollen, theoretische Gewissheit sind hier vereinigt und führen gemeinschaftlich zum Ziel. Und dies mit Recht, denn will Fichte aus seinem ersten Begriff die ganze Welt ableiten können, so muss hinwiederum die ganze Welt auf denselben hinweisen, die ganze Welt, ihr empirisches Sein sowohl, als die in ihr waltenden sittlichen Gesetze, und der Urbegriff muss sonach ethische wie theoretische Gewissheit haben.

Sehr kraus ist der Beweis für ein allerhöchstes Ich in der W. L. von 1794. Aus der oben gegebenen Zusammenfassung desselben ist

*) vergl. S. W. IV. 25. 26.

der Fehler zu bemerken, der ihm anhaftet. Es ist ein greiflicher Gedankensprung, wenn Fichte von der richtig gefolgerten Einheit des Bewusstseins auf ein schlechthin seiendes Selbstbewusstsein = absolutes Ich schliesst. Der Beweis bewegt sich ganz auf theoretischem Boden, ja er will sogar blos durch Syllogismen ohne Zuhilfenahme der intellektuellen Anschauung das reine Ich auffinden.

Somit haben wir die Methoden zur Auffindung des Absoluten, die sich in den einzelnen Werken finden, durchgegangen und können jetzt ihre bunte Mannigfaltigkeit ordnen Allenthalben sahen wir einen Hauptunterschied in der Methode wiederkehren. Die Frage war: bedürfen wir zur Bestimmung des höchsten einer Entscheidung des Willens oder ist der Intellekt allein dazu ausreichend? Ist es praktisches Interesse, dass wir das Absolute aufstellen, oder zwingt uns dazu die Konsequenz des Denkens? Ist es freier Entschluss oder die Nötigung unseres Verstandes? Oder anders ausgedrückt: Glauben wir das Absolute oder wissen wir es? Oder noch anders: Ist das höchste ein metaphysisches oder ethisches Postulat? Es ist klar, dass beide Methoden nicht auf dasselbe Ziel führen können, oder, wenn die Einheit beider Resultate gesetzt wird, dass in beiden Ableitungen das Absolute von verschiedenen Seiten erkannt wird. Das Absolute ist es hier wie dort, aber dasselbe bald in ethischer, bald in theoretischer, metaphysischer Hinsicht; bald ist es der Inbegriff alles dessen, was gut ist, die sittlichen Ideen, bald das absolute Sein, was hier nicht in bestimmt neuplatonischem oder spinozistischem Sinne gemeint ist. Und wenn wir streng auf die Scheidung beider Reihen halten, wie wir müssen, so ergiebt sich weiter: die erstere Reihe schafft für das Absolute keine Substanzialität, die Wirklichkeit der sittlichen Ideen kann nur im übertragenen Sinne genommen werden — dafür, dass die Gesamtheit dessen, was edel und gut ist, stets Geltung haben wird. Dies ist nun nichts weiter als der ethische Idealismus, der in jedes sittlichen Menschen Herz wohnt, und der darum ein philosophisches System nicht schon zu begründen vermag. Anders die zweite Reihe. Sie ist rein theoretisch angelegt und geht durch Vernunftbeweise von der gegebenen Wirklichkeit über zu einem überwirklichen, höchsten Sein. Von hier aus wird dem Absoluten kein ethischer Faktor beigelegt — er wird auch nicht ausgeschlossen —, denn alles sittliche, unsere Bestimmung in der Welt ist keine Sache des objektiven Wissens, sondern wird geglaubt. Diese Gedankenreihe ist nun geeignet, Träger eines philosophischen Systems zu

werden und ist dies oft geworden von der eleatischen Seinslehre an bis zu der neuesten Philosophie hin. Auch sie führt auf einen Idealismus, da hier die endlichen Dinge zu nichts werden vor dem Absoluten. Wir wollen diesen Idealismus einen metaphysischen oder pantheistischen nennen, nicht schon einen transcendentalen, wie Fichte gelegentlich wohl thut, wenn er als das Wesen eines solchen die Ableitung der endlichen Dinge von einem höchsten Begriff hinstellt. Denn wenn wir als das Wesentliche der Fichteschen Transcendentalphilosophie das bezeichnen, dass sie als Hauptbegriff ein reines, absolutes Ich setzt, von dem sich alles endliche herleitet, so ist ersichtlich, dass diese Gedankenreihe, die nur zu einem an sich gesetzten Sein ohne jede weitere Bestimmung führt, nie das Ich begründen kann. Dennoch versucht Fichte, wie wir sahen, durch sie — rein theoretisch — zum Ziel zu gelangen. Freilich auch nur mittelst Gedankensprünge. Das Fehlerhafte des Vernunftschlusses in der W. L. von 1794 ist schon aufgezeigt. Der Begriff des Ich steht Fichte schon vorher fest, der Folgerungskette ist ein bekanntes Ziel vorgestellt, und so gelangt er denn bald zu demselben. Ebenso erreichte die W. L. von 1797 nicht ihren Begriff einer reinen Intelligenz, wenn derselbe von ihr nicht vorausgesetzt wäre. Sie zeigt, alles Anschauen und Denken ist eine That des Ich, das Ich selbst ist unerklärlich. Aber daraus darf doch nicht gefolgert werden, das Ich ist schlechthin absolut. Jenes führt nur zu einem völligen Subjektivismus oder auch Skeptizismus. „Aber wir werden uns der Realität des Selbstbewusstseins durch intellektuelle Anschauung bewusst", würde Fichte hiergegen einwenden. Daraus folgt jedoch nicht die Identität dieses meines Selbstbewusstseins mit dem höchsten Begriff, dem unendlichen Ich, das alle Welt und alle endlichen Ich aus sich entwickelt. Auch hier ist dieser Begriff nur ein vorausgesetztes Ziel. Die theoretische Speculation allein hätte Fichte nie zum absoluten Ich gelangen lassen. Die oben sogenannte ethische Gedankenreihe auch nicht, denn wir sahen, sie begründet kein philosophisches System, — aber wohl die Verbindung beider, wie sie in den Einleitungen von 1797 und in der Sittenlehre gegeben ist — oder genauer: die Gleichsetzung der in beiden Gedankenreihen erreichten Absoluten. Das Wesen des transcendentalen Idealismus besteht in der Zusammenfassung und dem Ineinssetzen der Prinzipien des ethischen und metaphysischen Idealismus. Zur Erläuterung folgendes: Die rein theoretisch verlaufende Gedankenreihe führt auf ein reines, unbe-

stimmtes, an sich bestehendes Absolutes. Durch Verbindung mit der anderen Reihe wird dasselbe ethisch bestimmt. Sein Sein ist zugleich die Zusammenfassung alles guten, das Absolute wird ein ethischer Begriff, seine Thätigkeit die reine Sittlichkeit. Dies ist als solches natürlich für uns endliche Wesen unanschaubar. Wir müssen nach Analogien in der wirklichen Welt suchen, um uns dabei etwas denken zu können. Das einzige, was in derselben eine ethisch bestimmte Thätigkeit ausübt, ist das Ich, die empirische Persönlichkeit. Das Absolute wird uns somit als ein absolutes Ich erscheinen. In einem anderen Sinne als dem, dass das Absolute nach der Analogie des Endlichen als Ich bestimmt ist, hat Fichte jenes auch nicht verstanden wissen wollen*).

Durch die Verbindung des pantheistischen und ethischen Idealismus hat Fichte erreicht, was er von Anfang an angestrebt hat, Einheit der menschlichen Erkenntnis; nur ein Grundprinzip ist aufgestellt, von dem beides, Sein und Sollen, abgeleitet werden kann, denn beides ist in ihm enthalten. Schon Kant hatte seinem System eine solche Spitze gegeben, die ethisch und theoretisch zugleich bestimmt und in beiderlei Hinsicht das höchste war. Aber diese Einheit war bei ihm durchaus nicht so charakteristisch als bei Fichte ausgeprägt, wie dies in einer Kritik, die von unten nach oben ihre Untersuchung richtet, auch nicht anders sein kann. Er nannte dieses höchste, unbedingt seiende und sein sollende Vernunft, ein Ausdruck, dessen auch Fichte sich hier und da in diesem Sinne bedient. Beide hatten mit den Benennungen Vernunft und Ich eine gute Wahl getroffen. Denn von selbst denken wir uns in dem letzteren etwas seiendes, das zugleich moralisch bestimmt ist, und auch die Vernunft galt in der damaligen Philosophie für einen Komplex theoretischer und ethischer Vorstellungen. Ohne diese Namen hätte Kants und Fichtes Einheit nicht lange als solche gegolten. Denn abstrahiert man von diesen Benennungen, wie man ja muss, denn sie gelten im Grunde nur von den endlichen Erscheinungen, so zeigt sich ein ganz und gar nicht einheitlicher, sondern zusammengeleimter Begriff. Das kann auch nicht anders sein, denn beide oben dargelegten Gedankenreihen führen auf grundverschiedene Begriffe, und wenn etwa Fichte verlangt, was er ausdrücklich nicht gethan hat, aber ex eventu sich ergiebt, beide gleichzusetzen, so ist dies eine Forde-

*) vergl. S. L. 1798. S. W. IV. 16. 17.

rung, die ebenso grundlos wie erfolglos ist. Wir kommen über die Zweiheit nicht hinweg. Der Spekulation Fichtes haftet eben der grosse Fehler der theoretischen Ableitungsreihe an, deren Hauptdogma ist: die Allgemeinheit steht vor der Einzelheit, eine alles zusammenfassende Einheit muss sein. Was nur logische Berechtigung hat, wird zum Grundgesetz der Metaphysik. Fichte sagt einmal: „Dass der kritische Idealismus den Menschen nicht eingehen will, liegt am Mangel der Abstraktion“*).

Fichte hat also zwei Grundprinzipien seiner Philosophie gegeben, ein theoretisches, — es giebt ein höchstes einheitliches Sein — das ihn mit Spinoza zusammenführt, und ein ethisches — nur das sittliche ist —, ein platonischer und kantischer Gedanke. Wir bezeichneten beide Gedankenreihen als idealistisch, denn sie gehen über die objektive Welt hinaus zu einem höheren Begriff. Dennoch ergiebt sich, sobald beide Prinzipien auf einander übertragen werden, ein Widerspruch. Wird aus Einheitsstreben die Substanzialität der ethischen Idee, ein ethischer Pantheismus gefordert, so leidet die Einheitlichkeit des Systems Schaden, beide zu Grunde gelegten Gesichtspunkte werden alteriert. Schon der Begriff des Absoluten legt dafür Zeugnis ab. Denn man kann nicht in einer reinen Thätigkeit, der natürlich alle Objekte fehlen, da sie allein wirklich ist, den Ausdruck alles sittlich guten sehen, und ebenso — nach der theoretischen Seite hin — ist es undenkbar, dass ein Ich die Zusammenfassung alles subjektiven und objektiven in der Welt und Abstraktion von ihm sei. Das subjektive und objektive wird erklärt als die endliche Intelligenz und die Dinge. Das höchste, welches der allgemeinste Begriff sein soll**), kann nun nicht gefunden werden durch Abstraction von einem der beiden in der Welt gegebenen gegensätzlichen Punkte, von den Dingen, und Ansichsetzen des anderen, sondern muss ein gleichmässig über beiden stehender Punkt sein. So wird der transcendentale Idealismus beiden in ihm enthaltenen Gesichtspunkten nicht gerecht. Das ethische Moment fordert Objekte, an denen es sich bewähren kann und strebt so über die Einheit hinaus, das theoretische strebt auch über das Ich hinaus nach der entgegengesetzten Seite hin, es erscheint ihm noch nicht als die höchste Spitze, als ein absolut subjektivobjektives. Vielleicht liesse sich hiergegen von Fichtescher Seite einwenden: dieser Begriff wird natürlich

*) W. L. 1794. S. W. I. 175.

**) a. a. O. 175

als der höchste mancherlei für uns unerklärliches enthalten und über sich hinauszustreben scheinen. Genug für uns, dass er der höchste ist. Ihn ganz zu umfassen, geht nicht an. Wir fragen daher: Wenn es wahr ist, dass der erste Begriff nur aufgestellt ist, um die Erscheinungen zu erklären*), ist er es imstande, oder hat das Einssetzen jener zwei Gesichtspunkte auch der Erklärung der Welt geschadet? Wir fragen, wie wird die Welt deduziert? Wenn wir in der Fichteschen Welterklärung die Vorzüge und Fehler jener Identifizierung der beiden höchsten Prinzipien wiederfinden, welche wir in der Bestimmung des Absoluten fanden, so ist die Richtigkeit unseres Verständnisses des transcendentalen Idealismus dargethan. Wir werden zunächst die Ableitung der faktischen Welt, der Welt als Vorstellung in das Auge fassen, wie sie in den verschiedenen Werken dieser ersten Periode vorliegt.

Die Schwierigkeit der Welterklärung von einem höchsten vorausgesetzten Begriff aus liegt in der notwendigen Ableitung des endlichen aus dem unendlichen. Das Unendliche war durch Umsetzung logischer Abstraktionen in metaphysische Realität aus dem endlichen gewonnen; dies wird sich rächen dadurch, dass das endliche aus dem unendlichen nicht wird erklärt werden können. Spinozas System drückt diese Unmöglichkeit. Ein so detailliertes System menschlicher Erkenntnis er auch bieten will, eine Ableitung der Welt als solcher versucht er gar nicht einmal. Halten wir an der Realität des endlichen fest, so giebt es für uns jenes absolute nicht; dies angenommen, zwingt uns die Konsequenz, die ganze Welt zu negieren, sie nicht für Erscheinung sondern für Schein, für nichts zu erklären. Denn zusammen mit jenem unendlichen kann etwas endliches, und sei es auch nur als ein Wiederschein des unendlichen, nicht bestehen. Spinoza ist nicht soweit gegangen, ihm sind die endlichen Dinge etwas gegebenes, das freilich die Spekulation in Erscheinung auflöst, aber doch nicht nihilistisch verwirft. Vielmehr quidquid est, in Deo est**), und die Endlichkeit ist nur ex parte negatio***). Plato, der absolutes Sein und absolut gutes wie Fichte vereint, hat richtig gefolgert, dass die Welt nichts sei. Freilich ist

*) vergl. S. L. 1798. S. W. IV. 152.

**) Spinoza Eth II. prop. XV.

***) a. a. O. prop. VIII.

er in seiner Lehre schwankend, er sieht in der Welt bisweilen auch eine den Ideen widerstrebende Realität. Auch Fichte will die Welt nicht ganz verflüchtigen. An einer allen gleichmässigen Erscheinung hält er fest, diese kann kein Trug sein, sie muss vom Absoluten hervorgerufen sein. Fichte war ein viel zu scharfsichtiger Denker, als dass er nicht erkannt hätte, was Spinoza übersah, dass er damit dem endlichen relative Existenz gewährte. Aber ihm kam es auf diese objektive Wirklichkeit der Dinge an, er durfte diese nicht aufgeben, wenn er nicht die Wirklichkeit des Sittengesetzes auch aufgeben wollte. Denn dieses bedarf der Objekte, an denen es sich bethätigt. Das ist freilich ein ethischer Gesichtspunkt, aber ein zwingender, dem schon die Konsequenz der Lehre Platos erlegen ist. Fichte war bereits in seiner frühesten, spinozistischen Epoche weit entfernt davon, den Spinozismus folgerichtig auszubilden, dass er vielmehr dessen Schwäche noch vergrösserte. In seinem Erstlingswerk, den „Aphorismen über Religion und Deismus“ von 1790 bestimmt er die Gottheit als das absolute, dessen Urgedanken die Ursache jeder Veränderung der Welt sind*). Darin ist enthalten, dass die Gottheit kein abstraktes, totes Sein, sondern ewige Thätigkeit, Urkraft ist, die sich im Wirken auf die Welt erprobt. Die Welt tritt demnach aus der Gottheit heraus, sie gewinnt halbe Realität, denn sie ist ja etwas durch die Gottheit aus ihr heraus- und ihr gegenübergestelltes**). Fichte sagt gelegentlich***), man könnte ihn einen Akosmisten nennen. Und Akosmismus wäre auch die Konsequenz seiner Lehre gewesen, wenn er nicht dem übersinnlichen ethische Prädikate gegeben hätte. So musste er der Welt halbe Realität zumessen. „Das Uebersinnliche, dessen Widerschein in uns unsere Sinnenwelt ist, dieses ist es, was uns hält und zwingt, auch seinem Widerscheine Realität beizumessen, dies ist das wahre An-sich, das aller Erscheinung zu Grunde liegt“†).

Zum bestimmtesten Ausdruck kommt dies in der Ableitung des Nicht-Ich in der Sittenlehre ††). Diese Ableitung wird gleich von dem Gesichtspunkte aus unternommen, dass dadurch die Realität und Anwendbarkeit des Sittengesetzes gewährleistet werde. So herrscht

*) S. W. V. 6.

**) vergl. Zimmer, Fichtes Religionsphilosophie 1878.

***) Gerichtliche Verantwortungsschrift S. W. V. 269.

†) Appellation an das Publikum S. W. V. 210.

††) S. W. IV. 63—122.

denn auch in ihr das ethische Moment weit vor. Bewiesen soll werden, dass das Nicht-Ich ein Produkt des Absoluten ist, und da dieses eine ethische Grösse ist und in unserer Freiheit sich darstellt, dass unsere Freiheit ein theoretisches Bestimmungsprinzip unserer Welt ist*). Es kommt uns darauf an, wie diese Ableitung versucht wird. — Wir schieden oben zwei Gedankenreihen, die beide zu einem Idealismus führen. Der pantheistische Idealismus gelangt durch eine Beweiskette zum höchsten, nichts nimmt er ohne verstandesmässigen Schluss an, dessen Form immer die Verknüpfung von Bedingung und bedingtem ist; höchstens bedient er sich da, wo es sich um die letzten Elemente handelt, der intellektuellen Anschauung, aber dieser nur in ihrer theoretischen Gestalt. Der ethische Idealismus dagegen fordert entschieden Besinnung auf uns selbst; aller seiner Annahmen werden wir durch unmittelbares Bewusstsein inne. Die Transcendentalphilosophie Fichtes bedient sich beider Methoden der Beweisführung, wie sie auch beide Idealismen in sich fasst. — Die Ableitung des Nicht-Ich in der Sittenlehre geschieht nun fast durchaus durch Verweisung auf das unmittelbare Bewusstsein. Die Kette ist folgende. Keine Sittlichkeit ohne Möglichkeit der Wahl, diese nicht ohne ein selbständiges Wollen, dieses nicht ohne Objekte ausser uns und Kausalität auf dieselbe möglich, diese nicht ohne Beschränkung derselben durch die Objekte und Gebundenheit an gewisse Mittel, diese nicht ohne Voraussetzung einer bestimmten Wirksamkeit der Objekte, welche wir Natur- oder Bildungstrieb nennen. Zusammengefasst: Weil für unser Ich die Ausübung der sittlichen Gesetze unmöglich wäre, wenn nicht eine Beschränkung des ersteren statt hätte, so muss dieser, dem Nicht-Ich, Realität zugeschrieben werden. Diese Deduktion des Nicht-Ich ist misverständlich; denn man könnte ganz gut — ja, zunächst erscheint dies als die Meinung Fichtes — hierin nur einen Beweis für die Zusammengehörigkeit des endlichen Ich mit einem Nicht-Ich erblicken. Das wäre nun freilich nichtssagend, war aber auch nicht von Fichte beabsichtigt. Er will eine Ableitung vom Absoluten aus geben, bei der er allen Nachdruck auf dessen ethische Prädikate legt. Die Welt ist, weil eine sittliche Thätigkeit ist, die sich an einer Welt bethätigen soll. Es leuchtet ein, dass hier der Unterschied zwischen unendlichem und endlichem Ich, zwischen sittlicher Bestimmtheit jenes

*) a. a. O. 68. 75.

und sittlicher Bestimmung dieses nicht sehr zur Geltung kommen wird. Und in der That lässt die Sittenlehre oft im Ungewissen, von welchem Ich sie redet. Dieselbe Anschauung von der Welt tragen die religionsphilosophischen Schriften aus dem Jahre 1799 vor, „die Welt ist nichts weiter, als die nach begreiflichen Vernunftgesetzen versinnlichte Ansicht unseres eigenen inneren Handelns als blosser Intelligenz innerhalb unbegreiflicher Schranken, in die wir nun einmal eingeschlossen sind. Die Welt ist das versinnlichte Materiale unser Pflicht“ *). Das ist die Lehre von der Welt, welche der ethische Idealismus aufstellt, der in der Sittenlehre sehr dominiert, in den religionsphilosophischen Schriften ausschliesslich zum Ausdruck kommt. Sie beschränkt sich darauf, anzugeben, dass die Welt sein muss, und wozu sie ist, giebt aber keine Antwort auf die Frage, wie die Welt überhaupt sein kann. Und doch muss auch die letztere Frage in einem pantheistischen System aufgeworfen werden, welches seine absoluten Begriffe ja nur zur Erklärung der gegebenen Welt aufstellt**). Die Sittenlehre glaubt mit ihren Thesen die Lehre von der Welt erschöpft zu haben, sie enthält aber die letztgenannte Frage gar nicht in sich, weil sie kaum auf die metaphysischen Prädikate des Absoluten achtet und eine Deduktion der Welt aus der Sittlichkeit, aber nicht aus der reinen Absolutheit des unendlichen Ich giebt. Diese will dagegen die W. L. von 1794 geben. In ihr führt Fichte uns eine Entwickelung des endlichen aus dem unendlichen vor.

Die Speculation geht in dem theoretischen Teil nur in Synthesen fort. Vom Ich und Nicht-Ich als Daten ausgehend, entdeckt Fichte, dass beide Begriffe sich widersprechen. Nach der hier und auch sonst bisweilen***) von ihm befolgten Methode werden Widersprüche durch gegenseitige Bestimmung beider widersprechenden Begriffe ausgeglichen, wodurch ein dritter, mittlerer Begriff entsteht, der die Gegensätze in sich vereinigt. Aber die Vereinigung kann keine organische sein, der neue Begriff wird jetzt zu den beiden anfänglichen in Gegensatz treten, und zwei neue Synthesen sind erforderlich. Fichte sah, dass dies Verfahren nie zu einem befriedigenden Schluss kommen kann, weil nie ein wirklich einheitlicher Mittelbegriff ge-

---

*) Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung S. W. V. 184. 185.

**) S. L. 1798. S. W. IV. 152.

***) z. B. S. L. 1798. S. W. IV. 102 ff.

funden werden wird*). Aber er glaubte, zu einer letzten Hauptsynthese gelangen zu können, die ihm die Lücke wenigstens zum Teil füllen half. So kam er denn zu der Synthese: „Unendlichkeit und Begrenzung sind in demselben synthetischen Akt vereinigt. — Keine Unendlichkeit, keine Begrenzung. Ginge die Thätigkeit des Ich nicht ins unendliche, so könnte es keine Grenze derselben setzen. — Keine Begrenzung, keine Unendlichkeit. Da das Ich nur ist, was es sich selbst setzt, so muss es, um unendlich zu sein, sich unendlich setzen, es bestimmt sich durch das Prädikat der Unendlichkeit, es unterscheidet sich selbst von seiner unendlichen Thätigkeit, welches beides an sich eines und ebendasselbe ist" **). Dieser Wechsel des Ich mit sich selbst, da es sich endlich und unendlich zugleich setzt, ist das Vermögen der Einbildungskraft, welche eine Bestimmung des unendlichen Ich ist. Sie ist zwar zur Hervorrufung der Erfahrung allein noch nicht geeignet, denn sie verlangt noch die Vernunft als Anschauungsvermögen. Aber die Einbildungskraft will jedenfalls den Uebergang vom unendlichen zum endlichen ausmachen. Sie ist nun wirklich ein Vermögen, das ganz in das Gebiet der Intelligenz fällt, unmittelbar keiner wirklichen Objekte bedarf, sondern sie sich selbst schafft. Einbildungskraft ist aber andrerseits auch schon ein endlicher Begriff, denn sie ist nicht möglich ohne vorausgesetzte endliche Objekte, an welche sie sich anlehnt. Will man von der letzteren Bestimmung absehen und die Einbildungskraft in das intelligible Gebiet übertragen, so ist das willkürlich, und der Zusammenhang zwischen endlichem und unendlichem ist nur behauptet, aber nicht erklärt. Im dritten Teil, der von der praktischen Philosophie handelt, nimmt Fichte die Untersuchung wieder auf. Er hat im ganzen theoretischen Teil das Nicht-Ich zu bannen gesucht und hat es an verschiedenen Seiten angegriffen, aber erfolglos; jetzt kann er dasselbe, soweit es noch unerklärt ist, dahin bestimmen, dass es ein Anstoss auf die ins unendliche gehende Thätigkeit des Ich sei, durch den diese still gehalten und die productive Einbildungskraft in Thätigkeit gesetzt wird. Aber wodurch erfolgt der Anstoss? Absolut kann er nicht sein, absolut ist nur das Ich. In ihm muss er somit begründet sein. Wie kann eine unendliche Thätigkeit sich selbst zugleich begrenzen? Nur indem sie

---

*) W. L. 1794. S. W. I. 143—145.

**) a. a. O. 214. 215.

eine Thätigkeit ist, die diese Begrenzung durch ihr Wesen fordert. Die oberste Thätigkeit ist sonach Streben. Dieses setzt voraus, dass ihm gegengestrebt wird, denn andernfalls wäre es kein Streben mehr, sondern Sein*). Aber diese Ableitung der Begrenzung aus dem Streben genügt nicht. Denn in dem Streben wird das zu deduzierende Gegenstreben schon vorausgesetzt. Kein Nicht-Ich, kein Streben des Ich. Das Streben des Ich bedingt das Nicht-Ich so wenig, dass es selbst vielmehr seinem Charakter nach durch jenes bestimmt wird. Wenn wir daher noch so sehr von der Welt abstrahieren, der Bestimmtheit durch ein Nicht-Ich, und sei dieses auch nur ein Gegenstoss gegen das Absolute, können wir uns nicht entledigen. Fichte glaubte einen vollkommenen Idealismus begründen zu können; die W. L. führt nur auf den von ihm sogenannten quantitativen Realismus**). Die Kluft zwischen dem unendlichen und endlichen vermag sie nicht auszufüllen.

Wir sahen, von zwei Seiten aus glaubte Fichte die Brücke zwischen Wirklichem und Ueberwirklichem errichten zu können. Die Einbildungskraft, als Vermögen des Absoluten, und das Streben des Absoluten, beide fordern ein Nicht-Ich als zu ihrem Wesen gehörig; aber es ist ein Zirkelschluss, wenn in dieser Forderung die Ableitung des Nicht-Ich aus dem Ich gesehen wird. Es giebt bei Fichte keinen Weg vom Unendlichen zum Endlichen, vom Wahren zur Erscheinung, beide stehen unvermittelt und widersprechend neben einander; mit Fichteschen Terminen ausgedrückt, die Kategorie der Bestimmung ist der der Realität nebengeordnet. Ausdrücklich behauptet er selbst gelegentlich im Widerspruch zu der Tendenz seiner Philosophie, dass der Satz der Negation und der der Bestimmung unbedingte Grundsätze seien***).

Der transcendentale Idealismus leistet nicht, was er wollte, Erklärung der Welt. Und nicht nur dies, er bringt Schwierigkeiten, Widersprüche in dieselbe. Nur das unendliche Ich soll Realität haben, also kommt der endlichen Welt keine zu. Aber die Welt, als Objekt der allerrealsten Thätigkeit, des sittlichen Handelns, kann wiederum nicht nicht sein. Oder der Widerspruch von anderer Seite betrachtet: Indem das unendliche Ich zugleich Inbegriff alles sittlichen wird, wird es in die engste Beziehung zum endlichen Ich ge-

---

*) a. a. O. 246—271. 285—287.

**) a. a. O. 186.

***) a. o. O. 101—123 vergl. „Ueber den Begriff der W. L." S. W. I. 49. 50.

setzt, dessen reines Wesen es ist. Dadurch wird das Nicht-Ich, welches als endlich ursprünglich nur im Gegensatz zum endlichen Ich steht, in Gegensatz zum absoluten Ich gestellt. Es tritt ihm entgegen, hemmt seine Thätigkeit. Und somit erhält es Realität neben der des Absoluten; denn seine — übrigens nur postulierte — Abhängigkeit vom Absoluten kann diese Realität nicht aufheben. Es muss real sein, so lange dem endlichen Ich Realität zugeschrieben wird. Jener Hauptwiderspruch in Fichtes theoretischer Philosophie, die Realität des endlichen neben der behaupteten ausschliesslichen Realität des unendlichen ist somit nur eine Konsequenz des Grundcharakters seines Transcendentalismus, die Prinzipien des ethischen und metaphysischen Idealismus in eins zu setzen. Der Erklärung des Seins ist durch die Identifizierung desselben mit dem Sollen ein tiefer Schaden zugefügt.

Es fragt sich nun, haben sich die ethischen Begriffe bei dieser Verbindung rein erhalten. Die Betrachtung hat sich nach zwei Seiten hin auszudehnen; sie wird sich mit unserem Pflichtbewusstsein an sich beschäftigen und wird auch angeben, was wir uns als sittliches denken müssen. Beides ist nicht dasselbe, wenn auch die Trennung nur eine wissenschaftliche ist. Das erste Mal handelt es sich um die Art, wie das sittliche in uns zur Erscheinung kommt, um den inneren Grundcharakter der Pflicht oder, da Fichte am kategorischen Imperativ festhält, um die Ableitung des Sollens. Die andere Frage ist die nach dem Inhalt des Sittengesetzes, nach der Bestimmung des Menschen. Wir können beide Seiten unterscheiden wie Gesetz des Schaffens und Ideal, wie Weg und Ziel, oder mit Fichteschem Ausdruck, wie Form und Materie.

Zunächst fragen wir nach der Ableitung des Sollens. Gemäss der Zweiheit der Methode, auf die wir schon aufmerksam machten, ist dieselbe eine doppelte. Sie kann spekulativ ausfallen aus einer Reihe von Syllogismen zusammengesetzt, sie kann in einem blossen Berufen auf die zwingende Macht der Gewissensstimme bestehen. Letzteres wird um so bestimmter der Fall sein, je mehr sich das Bewusstsein geltend macht, dass das absolute ein ethischer Begriff ist, und dass zur Auffindung desselben es der Gewissheit der eigenen moralischen Bestimmung bedurfte. War das Soll die schlechthin feste Thatsache, das Absolute aus ihm erkannt, so bedurfte es zur Erhärtung des ersteren nicht wieder einer Deduktion

aus dem letzteren. Ja, Fichte geht soweit, alle Ableitung des Pflichtbewusstseins durch Syllogismen, anstatt dasselbe als unmittelbar gegeben anzuschauen, als mit dem Geist seiner Philosophie ganz und gar nicht in Einklang stehend abzuweisen*). Diesen Standpunkt finden wir in der Sittenlehre teilweise, in den auf die Religion sich beziehenden Schriften von 1798. 99, in der Bestimmung des Menschen 1800 durchaus vertreten. Nebenher geht das spekulative Interesse, das nichts anderes als die Einheit des absoluten Ich anerkennend eine Herleitung des Sollens aus ihm gebietet. So zum Teil in der Sittenlehre. In ihrer Vorerinnerung verlangt er von der Wissenschaft eine Herleitung dessen aus Gründen, was für das gemeine Bewusstsein unmittelbar gegeben ist, „eine Deduktion der moralischen Natur des Menschen oder des sittlichen Prinzips in ihm“**). Diese kann nur eine aus der Ichheit, aus der absoluten Selbstthätigkeit um der Selbstthätigkeit willen“ (s. o. S. 12) sein. Der Grundgedanke dieses ausgedehnten und in mehr als einer Hinsicht, wie Schleiermacher nachgewiesen hat, unhaltbaren Beweises ist dieser. Das Wesen des Ich ist zusammengesetzt aus Denken und Wollen. In letzterem äussert sich der absolute Trieb zur Selbstthätigkeit, jenes fasst ihn in der Reflexion auf. In dieser Reflexion, deren Inhalt demnach das absolute Wollen, deren Form das Denken ist, die somit den ganzen Menschen umfasst, sieht Fichte das Bewusstsein unserer Bestimmung in der Welt. Er thut dabei den Sprung, dass er das gesetzlich notwendige Denken der Selbstthätigkeit dem Denken eines Gesetzes für die Selbstthätigkeit gleich setzt***). Darin dürfen wir nur von anderer Seite dasselbe sehen, auf welches wir schon oft geachtet, das Sein wird mit dem Sollen in zu enge Berührung gebracht, und dadurch werden beide Begriffe alteriert. In diesem Falle verliert das Sollen seinen eigentümlichen Charakter, es nimmt dafür den des Seins an, genauer den des Geschehens. Fichte hatte die Ichheit zu sehr unter dem Charakter einer „blossen Form der Thätigkeit“, „Uragilität“ gedacht und konnte dann nur durch einen Sprung sich in das Gebiet des Sollens hinüberbegeben, dessen Wahrheit ihm vor der Deduktion gewiss war. Noch deutlicher macht dies die Aufzeigung des Objekts einer praktischen Philosophie in der Einleitung zur Sittenlehre. „Sowie die theoretische Philosophie das

*) Appellation S. W. V. 214.

**) S. W. IV. 14.

***) Schleiermacher Kritik der bish. Sittenlehre 1803. S. 34. ff.

System des notwendigen Denkens, dass unsere Vorstellungen mit einem Sein übereinstimmen, darzustellen hat, so hat die praktische das System des notwendigen Denkens, dass mit unseren Vorstellungen ein Sein überstimme und daraus folge, zu erschöpfen". Das ist nicht die Aufgabe der praktischen Philosophie, sondern der Psychologie, denn es handelt sich hier um etwas rein theoretisches, um das Wirken überhaupt, welches dem sittlichen und unsittlichen in gleicher Weise zukommt, das daher nie den Grund der Ethik abgeben kann*).

Die W. L. von 1794 findet den kategorischen Imperativ, während sie den Begriff des Nicht-Ich untersucht. Zur Erklärung desselben als eines Produktes des Ich wird als das Wesen des Ich das Streben aufgestellt. Seine (des Strebens) Realität ist dadurch bewiesen, „indem dargethan worden, dass ohne Streben absolut kein Objekt möglich sei"**). Dadurch ist der Beweis „befriedigend geführt, dass die Vernunft praktisch sei"***), und der kategorische Imperativ ist gefunden, durch dessen Aufstellung Kant bewies, dass „er seinem kritischen Verfahren — nur stillschweigend — gerade die Prämissen zu Grunde legte, welche die W. L. aufstellt"†). Dieser Beweis vom Objekt auf einen kategorischen Imperativ als seiner Voraussetzung ist so ganz dem späteren, durchgebildeteren Ethicismus zuwider, dass eine Einheit jenes mit der späteren Lehre nur darin gefunden werden kann, dass der Beweis fehlerhaft ist, und er trotzdem zum richtigen Ziel führt Hinter ihm steht also die unmittelbare Gewissheit der Realität des Sollens. Neben dieser Ableitung eines praktischen Ich findet sich in demselben Werke noch eine andere, die mit jener den schon mehrfach gerügten Hauptfehler gemein hat, im übrigen aber ganz unähnlich ist und auf die erste durchaus keinen Bezug nimmt. Sie wird S 325 ff. gegeben. Der Mensch hat in sich in jedem Zustande ein Sehnen, das sich als Trieb nach Veränderung seines jetzigen Zustandes kundgiebt. Durch eine Handlung, die ihm genug thut, entsteht Befriedigung. „Das Ich reflektiert über dies Gefühl und sich selbst als das bestimmende und bestimmte zugleich, als völlig einig mit sich selbst, und eine solche Bestimmung des Gefühls kann man nennen Beifall." Unbefriedigtes Sehnen erregt Missfallen. Aber „Beifall und Missfallen ist bis jetzt nur für

---

*) vergl. Herbart. allg. Metaphysik I, S. W. III. 270.

**) S. W. I. 264.

***) a. a. O. 264.

†) a. a. O. 260. Anm.

einen möglichen Zuschauer da, nicht für das Ich selbst. Aber es soll beides auch für das letztere da sein und durch dasselbe gesetzt werden." Soll dies sein, so muss sich ein Trieb aufweisen lassen, der auf jene Harmonie ausgeht. Zur Harmonie von Trieb und Handlung ist nun erforderlich, dass der Trieb rein durch sich selbst bestimmt ist und ebenso die Handlung, und dass endlich beide noch im Verhältnis der Wechselbestimmung stehen. Ausgeführt giebt dies einen Trieb um des Triebes willen, „der sich absolut hervorbringt", den kategorischen Imperativ, und eine absolute Handlung: „es wird gehandelt, weil gehandelt wird, und um zu handeln, oder mit absoluter Selbstbestimmung und Freiheit." Endlich soll zwischen beiden, dem Triebe und dem Handeln das Verhältnis der Wechselbestimmung statthaben. Ist die Harmonie erreicht, so entsteht das Gefühl der Zufriedenheit. — Der Beweisgang ist unrichtig, sowohl seinem Grundcharakter nach, als im einzelnen. Es wird von dem für das endliche Ich deduzierten Trieb nach Harmonie zwischen Sehnen und Handlung auf einen absoluten Trieb, Trieb um des Triebes willen, ethischen Trieb geschlossen Hier ist deutlich wie nirgends erkennbar, in welch engste Beziehung Fichte das Sein (das blosse Geschehen) mit dem Sollen, physische und ethische Bestimmtheit gesetzt hat.

So fanden wir in den Werken dieser Periode eine doppelte Stellung der Philosophie zum Soll, gemäss der zu Grunde liegenden Doppelheit der Prinzipien, indem dasselbe bald nach den Grundsätzen des Ethizismus in kantischer Schärfe als die höchstgewisse Thatsache, die man nicht zu beweisen suchen solle, angesehen wird, bald in pantheistischer Weise zum Geschehen verflüchtigt wird.

Fichte bleibt nicht bei der formalen Seite des Sollens stehen, sondern untersucht den Inhalt desselben. Kant hatte darauf bestanden, dass von einer Bestimmung des Inhalts des Sittengesetzes in der Untersuchung abgesehen werden müsse, wolle man nicht dem Eudämonismus verfallen. So in den Kritiken. Freilich schon nicht mehr in der Metaphysik der Sitten, in der es sich um die Ableitung der einzelnen Pflichten handelt Auch Fichte behauptet in seiner Sittenlehre ein Materiale des Sittengesetzes, und er bestimmt dasselbe als die absolute Selbständigkeit. Diese Bestimmung hängt eng mit der Bestimmung des Absoluten zusammen. In der ersten „Einleitung zur W. L." kommt er zu dem Dilemma, soll nur das Ich oder sollen nur die Dinge sein, soll das Ich ein Produkt der Dinge, oder sollen die Dinge ein Produkt des Ich sein? Die Entscheidung sollte die

Ethik geben, die nun die Frage nach dem Produkt in die nach dem Wert umwandelt: hat das Ich oder haben die Dinge selbständigen Wert? Aehnlich wird als der letzte Grund des Transcendentalismus in der Sittenlehre genannt: „Ich will selbständig sein, darum halte ich mich dafür"*). „Das einige rein wahre ist meine Selbständigkeit"**). So ergab das ethische Grundprinzip der Fichteschen Philosophie als Bestimmung des Absoluten die Selbständigkeit. Aber damit ist noch kein Inhalt des Sittengesetzes gegeben Denn jener Begriff ist kein materialer, und er könnte gleicherweise in der Ethik des Plato, der Stoa, des Spinoza, ja — vielleicht mit Ausnahme der materialistischen — in jeder Ethik stehen. Er besagt nichts anderes, als was der Ausdruck „moralischer Wert" besagt: selbständig frei ist der, der nur durch sein Pflichtbewusstsein sich bestimmen lässt und nicht wechselnden Anregungen von aussen zugänglich ist, der eine vollständige, subjektive Verwirklichung des Sittlichen giebt. Wir erkennen daraus wohl, es giebt Sittengebote, aber in welchen einheitlichen Begriff das sittliche zusammengefasst werden könne, ist damit nicht ausgesagt. Um auch dies zu erlangen, musste Fichte die andere Bestimmung seines Ich, nach welcher es das absolute Sein ist, hinzunehmen. Durch die Verbindung beider wird die ethische Selbständigkeit, die ursprünglich eine Selbständigkeit des Handelns war, eine Freiheit von Handlungsmotiven ausser sich, zur Selbständigkeit des Seins, welches kein Sein ausser sich duldet. Nun steht allerdings apriori fest, dass ausser dem Absoluten ein anderes Sein es nicht gebe, aber wir sahen schon, wie die Metaphysik Fichtes doch zuletzt der Welt eine relative Realität zuzuschreiben gezwungen war. Vernichtung der Welt, der in ihr gegebenen Hemmung des Absoluten, so dass zuletzt dasselbe frei von jedem Widerstreben ins unendliche hinausgehen kann — das ist das Ziel der Sittlichkeit. Nur das Absolute ist, und nur das Absolute soll sein, das sind die beiden Angelpunkte, um die sich die Fichtesche Philosophie — abwechselnd, denn jene zwei Sätze lassen sich nicht vereinigen — dreht. Zugleich wird hier der Zusammenhang mit der Kantischen Philosophie klar, denn ihr liegen zwei ähnliche Sätze zu Grunde: nur die Vernunft ist, nur die Vernunft soll sein.

Dieses Ziel der Vernichtung alles endlichen ist nun ein unendliches und auch aussichtsloses, denn welcher Weg führt aus der Be-

*) S. W. IV. 26.

**) a. a. O. 12

schränkung durch die Dinge, in der wir uns befinden, heraus? Wir wissen nicht, wann wir werden sagen können, dass wir dem Ziel einen Schritt näher sind, oder dass wir von ihm abgekommen sind. Jenes Ideal hat vielleicht den Wert eines unendlichen Ziels, das wir uns denken mögen, welches aber subjektiv für uns, für das einzelne Handeln keine Bedeutung hat. Das ist derselbe Fehler, der sich schon bei der Betrachtung der theoretischen Grundbegriffe ergab: wir haben ein unendliches und ein endliches, aber keine Beziehung zwischen ihnen, das begrifflich gefundene und das wirklich gegebene sind ausser einander. Fichte suchte damals die Kluft durch fremde Begriffe zu überbrücken. Wir glauben, dass verschiedenen Thesen der Sittenlehre nur die analoge Bedeutung zukommt, dass sie eine Brücke vom höchsten Ideal zu den sittlichen Einzelaufgaben des Lebens sein sollen Von zwei Seiten aus wird der Versuch einer Ueberbrückung der Kluft unternommen — von der Seite des unendlichen und des endlichen. Zunächst so, dass Fichte den Inhalt des Sittengesetzes, die Forderung der absoluten Selbständigkeit, in den umwandelt, die Dinge nach ihren Endzwecken zu behandeln*). Und da nun alle vollständigen Erkenntnisse, bei denen man stehen bleiben kann, notwendig „Erkenntnisse des Endzwecks der Objekte sind," so erhalten wir das einzelne Materiale der Pflichten dadurch, dass wir durch unsere Einsicht in das Wesen der Dinge einzudringen suchen Aber diese Brücke hält nicht stand, wir kommen durch sie vom Absoluten nicht zum endlichen. Denn der Endzweck der Dinge ist in der Transcendentalphilosophie kein für diese an sich bestehender, sondern nur einer in Rücksicht auf das absolute Ich, und er ist bestimmt durch die Beziehung des Objekts auf die Freiheit des Ich. Nach dem, wie das Ding dieser entgegentritt, mehr hemmend oder fördernd, richet sich sein Endzweck Und dieser kann somit nicht erkannt werden, ohne dass man vorher weiss, wie sich der nach Selbständigkeit ausgehende sittliche Trieb im einzelnen äussert Wir können von der Summa des sittlichen Handelns auf den verborgenen Endzweck der Dinge schliessen, nicht jedoch umgekehrt. — Derselbe Vorwurf trifft einen anderen Versuch, den wir mit obigem zusammenstellen, weil er ebenfalls von der Seite des Absoluten aus geht. Aller Nachdruck wird hier auf die positive Seite des Gebotes gelegt: das Absolute

*) S. L. 1798 S. W. IV. 69. 170 f. 210 ff.

soll sein, und da Fichte das Absolute = Gott = Menge der Iche ansieht, so erhält er das Prinzip: „Die wahre Tugend besteht im Handeln, im Handeln für die Gemeinde“ *). Auch hierin können wir keine volle Darlegung des Inhalts des Sittengebotes sehen, denn die Gemeinde ist nicht als Summe von Individuen = Gott, sondern gemäss des in ihr lebenden Gottesgeistes, und dieser ist zum vollen Ausdruck zu bringen, sodass alles beschränkte und beschränkende zum Wegfall kommt: nicht ist die Gemeinde als solche zu fördern. Das Gebot: handele für die Gemeinde, ist viel zu ungenau für ein ethisches Prinzip, es bringt den Grundsatz: das Absolute soll sein, die Natur nicht, uns nicht näher, sondern bedarf desselben als seiner Voraussetzung. — In den populärphilosophischen Schriften, in denen jenes oberste Ideal nicht zu gebrauchen war, sucht Fichte durch Abplattungen desselben dem Gebiet des wirklichen näher zu kommen. Als eine solche ist anzusehen die Bestimmung des Ziels unseres Handelns als: „alles vernunftlose sich zu unterwerfen, frei und nach seinem eigenen Gesetze es zu beherrschen“**). Denn es handelt sich im transcendentalen Idealismus nicht um die Ueberwindung der Natur, sondern um ihre Vernichtung; das Absolute soll nicht blos herrschen, es soll vielmehr allein s e i n.

Alle Näherbestimmungen des absoluten Sittengesetzes führen also durchaus nicht zum Wirklichen hin. Fichte sucht daher noch von der Seite des endlichen dem unendlichen näher zu kommen. Er findet, das höchste Sittengesetz sei nicht dazu angethan, „Prinzip einer anwendbaren Sittenlehre“ ***) zu werden, und er will es darum mit dem Naturtrieb verbunden wissen. Wie die Deduktion desselben sich gestaltet, dass dieser Trieb als Trieb der Selbsterhaltung (Förderung des individuellen Selbst) bestimmt wird, dass er nachher mit dem bösen Prinzip im Menschen identifiziert wird, bleibe ausser Betracht. Er soll nun dem sittlichen Handeln die Objekte geben und zwar dies dergestalt, dass der Naturtrieb in jedem Augenblick dem Menschen verschiedene Möglichkeiten des Handelns vorschlägt, von denen aber nur eine der sittlichen Bestimmung des Menschen angemessen ist. So wird aus dem höchsten, reinen Trieb, der auf absolute Unabhängigkeit ausgeht, der „sittliche Trieb“, „der auf be-

*) a. a. O. 256.

**) Die Bestimmung des Gelehrten. S. W. VI. 299. vergl. Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters S. W. VII. 64.

***) S. L. 1798. S. W. IV. 147

stimmte Handlungen ausgeht, von welchem sich jedoch, wenn der Trieb zum deutlichen Bewusstsein erhoben und die geforderten Handlungen näher untersucht werden, zeigen lässt, dass sie in der beschriebenen Reihe liegen"*). Wie vermögen wir aber aus dem gegebenen Vielerlei das dem reinen Trieb entsprechende X herauszufinden? Antwort: „Setzet, die Urtheilskraft finde X, welches vom guten Glück abzuhängen scheint, so fällt der Trieb nach Erkenntnis und die Erkenntnis zusammen, das ursprüngliche Ich und das wirkliche sind in Harmonie, und es entsteht, wie immer in diesem Fall, ein Gefühl"**). Dies Gefühl ist das „der Wahrheit und Gewissheit," wir sagen: Gewissen. So folgt denn, dass wir in allem nur an die gleichzeitige Gewissensstimme gewiesen sind, die uns sagt, was recht, dass aber eine deduktiv von dem höchsten ethischen Prinzip ausgehende Sittenlehre unmöglich ist, dass überhaupt nur eine Aufstellung der ethischen Grundbegriffe in der Wissenschaft möglich ist, nicht aber eine Sittenlehre als System der Pflichten. Abgesehen davon, dass sich gegen die Ableitungen des Naturtriebes, sittlichen Triebes, Gewissens dasselbe, wie gegen alle Ableitungen im pantheistischen Idealismus sagen lässt, dass das abzuleitende, weil es in der wirklichen Welt gegeben ist, erst in den vorgesetzten Begriff des Absoluten hineinzupressen versucht wird, abgesehen davon kann man gegen das gewonnene Resultat von Seiten Fichtescher Spekulation bedenkliche Einwürfe machen. Die oben gezogene Konsequenz wäre Fichte ganz und gar nicht genehm, nicht nur zeigt er dies selbst durch Aufstellung einer Sittenlehre, sondern auch durch wiederholte bestimmte Ausdrücke, in denen er von der Philosophie eine Deduktion der Pflichten verlangt. Und mit Recht! Hat er doch stets darauf gedrungen, die Wissenschaft von oben abzuleiten und gar keinen Wert auf das gegebene zu legen. Jene berührte Gedankenreihe ist ein Verzicht auf die Resultate seiner ganzen Philosophie und kann durchaus nicht als etwas anderes betrachtet werden, denn als ein blosser Versuch, zwei Seiten, endliches und unendliches, das Ideal und die wirklichen sittlichen Aufgaben, mit einander zu verbinden, der aber mislang. Denn wie die oben skizzierte Brücke die Region des unendlichen nicht verliess und für eine wirkliche Sittengesetzgebung bedeutungslos war, so kommt diese

---

*) a. a. O. 151 f. 207 ff.

**) a. a. O. 166. 167

Brücke nicht aus dem Gebiet des endlichen heraus und wird nie das absolut wahre erreichen.

Damit sind wir an einen Ruhepunkt der Untersuchung gekommen, von dem aus wir das System übersehen können. Es ist ein doppelter Dualismus, der in demselben sich offenbart, und der gemäss der Konsequenz des Denkens, die Fichte eigen war, allenthalben sich geltend macht. Da ist zunächst der Gegensatz zwischen endlichem und unendlichem, der nie aufgehoben werden kann. Fichte, der diesen Gegensatz seiner Anlehnung an Spinoza verdankt, fühlte den in seine theoretische und praktische Philosophie gebrachten Widerspruch und suchte ihn vergebens durch Synthesen zu überwinden. Dieser Dualismus haftet unabtrennlich jeder spekulativen Philosophie an, welche dem wirklichen einen überwirklichen Erklärungsgrund vorschiebt. — Den anderen Dualismus übermittelte ihm Kant. Er liegt darin, dass das Absolut-Eine zugleich als das einzig ethische angeschaut wird. „Das Absolute ist, und das Absolute soll sein“*), diese korrekteste Form des Fichteschen Idealismus weist den Widerspruch vor. Und derselbe zeigt sich wie in der Lehre vom Absoluten, so im ganzen System. Die Phänomenologie durfte nicht und musste doch zugleich dem Sein Realität zuschreiben, damit ein sittliches Handeln nicht zum Schein würde. Die Ethik musste ein Ideal hinstellen, nach dem sich das sittliche Handeln nicht richten konnte. Der sittliche Trieb musste sich Objekte vom Naturtrieb geben lassen, und damit wurde „die Reihe, durch deren Fortsetzung das Ich unabhängig werden würde, zu einem Theil derjenigen, deren ebenfalls unendliche Summe das ganze seiner Abhängigkeit ausmacht“**). Der Trieb, der auf Erhaltung des endlichen Ich ausgeht, enthält unter sich das, was die Selbstverleugnung ausmacht. Der höhere Trieb, der allem Genuss widerstreitet***), holt sich seinen Inhalt aus dem Naturtrieb, der auf Genuss ausgeht†). Natürlich hat Fichte diese Konsequenzen nicht gezogen. Genug, dass sie Konsequenzen seines Systems sind. — So sehen wir allenthalben Fichtes Philosophie von Gegensätzen durchzogen. Allen Dualismus wollte

---

*) vergl. W. L. 1794. S. W. I. 260. Anm.
**) Schleiermacher a. a. O. 39.
***) S. L. 1798. S. W. IV. 131.
†) a. a. O. 128.

er durch sein Einheitsprinzip überwinden. Er hat durch dasselbe ihn nun in gedoppelter Form wieder erhalten und die Gegensätze, die er zu überwinden suchte, nur geschärft.

Am schneidendsten zeigt sich der Gegensatz, den Fichte durch seine theoretische und ethische Bestimmtheit des Absoluten in sein System gebracht hat, in der Lehre vom endlichen Ich. Es gilt bald für nichts mehr als das Nicht-Ich, für blosse Erscheinung, bald steht es wieder mit dem absoluten Ich zusammen dem Nicht-Ich gegenüber und von jenem nur durch seine Beschränkung unterschieden. So ist das endliche Ich bald etwas selbständiges, bald nicht. Diese Doppelheit hat bedeutungsvolle Konsequenzen. So zunächst schon hinsichtlich der Frage von der Unsterblichkeit. Dass der sittliche Mensch unsterblich ist, da sein Leben wegen der aufgenommenen Idee einen unendlichen Inhalt hat, steht fest. Aber in der Frage, hat auch der Mensch, welcher nicht das absolute Ich im Leben verwirklicht, Unsterblichkeit, ist Fichte geteilter Ansicht*). Offenbar stritt sein Einheitsprinzip gegen eine individuelle Unsterblichkeit und ebenso die Ethik, da das letzte Ziel des Handelns Aufhebung aller Beschränkung ist, das endliche Ich aber sein Wesen in der Beschränkung hat. Doch seine eigene, innere — ethische — Überzeugung liess ihn wiederum eine solche betonen. — Die Frage nach der individuellen Bestimmtheit des sittlichen Handelns hängt ebenfalls mit der Lehre von der Selbständigkeit des endlichen Ich zusammen. Gilt für alle dasselbe Handeln als das rechte, oder richtet sich dasselbe nach den Umständen, in welchen der Mensch steht? Anders ausgedrückt: sind die äusseren Verhältnisse, in denen die verschiedenen Menschen stehen, einer Verklärung durch das sittliche fähig? und weiter: giebt es eine innere Eigentümlichkeit des Menschen, die das Sittengesetz nicht aufheben, sondern durchbilden will? Von letzterer weiss Fichte nichts. Die Berechtigung der ersteren Verschiedenheit erkennt er dagegen an, freilich bei weitem nicht mit dem Nachdrucke, wie Schleiermacher. Beweist dies schon eine Geringschätzung der Individualität, so wird das Recht einer solchen ganz geleugnet in der Lehre von der Prädetermination der menschlichen Handlungen**). Alle Handlungen sind

---

*) Stellen aufgeführt bei Löwe, die Philosophie Fichtes 1862. Zimmer a. a. O.

**) S. L. 1798. S. W. IV. 226 ff.

schlechthin vorherbestimmt. „Es liegt für die gesammte Vernunft ein unendlich mannigfaltiges von Freiheit und Wahrnehmung da. Alle Individuen teilen sich gleichsam darin. Die Zeit, in welcher etwas geschehen wird, und die Thäter sind nicht prädestiniert,“ wohl aber die That. Damit ist alle Selbständigkeit des individuellen fallen gelassen. Niemand erzeugt sein Handeln organisch aus sich heraus, sondern trifft nur seine Auswahl unter den durch die absolute Vernunft der Menschenwelt aufgegebenen Stücken — die natürlich sowohl sittliche als unsittliche sind, denn sie sind ja die Summe alles Handelns. Im Grunde handelt auch nur die absolute Vernunft, und die Menschen sind blos die vollziehenden Unterbeamten. Wiederholt hat Herbart darauf hingewiesen, dass der Transcendentalismus eine moralische Erziehung, eine Verbesserung des Ich unmöglich macht*). Das entspricht der obigen Stelle. Aber der Transcendentalismus hat zwei Seiten, und nicht immer, vor allem nicht in den religionsphilosophischen und in den populären Schriften, stellt Fichte das menschliche Handeln so tot und geistlos dar.

Die Frage nach der Selbständigkeit des endlichen Ich findet ihre Spitze in der Frage nach der Freiheit der Auswahl zwischen mehreren Möglichkeiten. Schwankte Fichte hinsichtlich jener Lehre, so betont er dagegen scharf und oft die Wirklichkeit der Wahlfreiheit, obwohl doch feststeht, dass mit der Aufhebung der Selbständigkeit des Ich auch die Freiheit desselben fällt. Ja, letztere steht Fichte im Mittelpunkt der Sittenlehre, der Philosophie, und er will sie daher aus dem Dunkel, in dem sie bei Kant steht, herausziehen. Dies geschieht in der Sittenlehre S. 177 ff. Hier weist er nun nach, „es sei unmöglich und widersprechend, dass jemand bei dem deutlichen Bewusstsein seiner Pflicht im Augenblicke des Handelns mit gutem Bewusstsein sich entschliesse, seine Pflicht nicht zu thun“, m. a. W. „der Mensch hat nichts weiter zu thun, als einen Trieb nach absoluter Selbständigkeit zum klaren Bewusstsein zu erheben“. Damit wird die Wahlfreiheit in das Gebiet der Reflexion verlegt, sie ist nicht Freiheit des Wollens, sondern Spontaneität des Verstandes. Dieser hat den Menschen von dem niederen „Reflexionspunkt“ auf den höheren zu heben. Das Bewusstsein kann nun nicht von innen kommen, sondern es hat in der Aussenwelt seine Bedingungen, in Menschen, die als Muster unmittelbar auf uns einwirken,

*) z. B. Enzyklopädie der Philos. S. W. II. 150.

und in Veranstaltungen, welche jene getroffen, um auf andere zur Entwickelung des moralischen Sinnes zu wirken. Dass nun aber durch dies Genannte ein Bewusstsein von der Moralität entsteht, ist notwendig und wieder nicht Sache unserer Freiheit. Und so schliesst sich die Kette fest*), und ohne dass für die Wahlfreiheit ein Platz übrig gelassen ist. Diese Konsequenz ahnt Fichte, kann sie aber nicht zugeben, die Wahlfreiheit steht ihm zu fest; so zieht er sich denn wieder hinter die Kantische Unbegreiflichkeit der Freiheit zurück, so dass es „wohl auch jener Muster für die Kenntnis des sittlichen Lebens nicht bedarf“, und „wir daher wohl auch etwas absolut thun sollen, ohne doch von dem, was wir sollen, einen Begriff zu haben“**). Fichte ist die Freiheit etwas unmittelbar gewisses, ebenso feststehend, wie seine Voraussetzung einer Ichheit, ja mit derselben im Grunde zusammenfallend. Sein System will das der Freiheit sein. Hierbei hat die bei Fichte ebenso oft wie bei Kant vorkommende Verwechselung der Wahlfreiheit mit der höchsten sittlichen Freiheit oder inneren Selbständigkeit = der vollständigen subjektiven Verwirklichung des Sittengesetzes statt. Beide Arten von Freiheit haben ein gemeinsames: Unabhängigkeit von äusseren Beeinflussungen; aber während jene bei Fichte nur ein Attribut des endlichen Ich sein kann, gehört diese wesentlich zum Charakter des Absoluten. Fichte hält beide nicht auseinander, ja an den meisten Stellen, an denen er von Wahlfreiheit spricht, läuft die Gedankenreihe der sittlichen Freiheit unter. Man kann sein System das der Freiheit in diesem letzteren Sinne nennen, denn diese hat er in höherem Grade geltend gemacht, als ein anderer, indem er Freiheit von den Dingen selbst, nicht blos von aller äusseren Beeinflussung verlangte, aber ein System der Wahlfreiheit nimmermehr. — Eine Deduktion der letzteren will die Sittenlehre geben. Er will dort S. 29 ff. zeigen, wie notwendig dieselbe mit seinem System zusammenhängt. Er hat hier das Absolute in Subjekt und Objekt geteilt und als das Wesen des letzteren die Tendenz zur Selbstthätigkeit aufgestellt; dem subjektiven fällt nun die Aufgabe zu, dieses „seines ursprünglichen Seins“ bewusst zu werden. Im Laufe der Deduktion wird nun das „in Bewusstsein aufnehmen“ umgewandelt in „unter die Botmässigkeit des Begriffs kommen“. Das

---

*) vergl. Herbart „Gespräche über das Böse“. S. W. IX. 86.
**) S. L. 1798 S. W. IV. 181.

heisst: die Intelligenz hat ursprünglich nur das Zusehen, ist nichts weiter als „ein dem Absoluten eingesetztes Auge", aber sie wird hernach in ganz ungerechtfertigter Weise zur „absoluten, reellen Kraft des Begriffs". Ohne den letzteren habe — und das ist ein Widerspruch gegen das ganze System — das Ich weder Kraft noch Bewusstsein. Jene Kausalität des Begriffs wird nun weiter als das wesentliche der Wahlfreiheit aufgefasst; damit ist diese deduziert. — Nichts steht Fichte so sehr im Vordergrund wie seine Lehre von der Freiheit der Wahl; und dennoch hat er dieselbe auf den den schwanksten Grundlagen stehen gelassen, hat sogar die Beihilfe zur Leugnung derselben geboten, indem er sie ihres Nolimetangere, welches sie sich bei Kant gewahrt hat, entkleidet hat. Darin sehen wir wieder nur die alte Doppelheit des Systems. Der pantheistische Idealismus kennt die Freiheit nicht, aber sie ist eine nicht erst zu beweisende Voraussetzung des ethischen Idealismus. Fichte hat nun das Resultat des letzteren Idealismus in seiner Transcendentalphilosophie mit den theoretischen Sätzen des ersteren beweisen zu können geglaubt.

Schopenhauer wirft Fichte vor*), sein System lehre moralischen Fatalismus. Der Vorwurf ist nicht ungerecht, denn auf Grund seiner zwei Prinzipien behauptet das System die Freiheit und leitet daneben die Unfreiheit ab. Schon Fichte fürchtete, dass man ihm diesen Vorwurf machen könnte**), er war sich bewusst, wie nahe er einem solchen stehe, aber er glaubte, ihn durch seine Lehre vom Bösen und vom radikalen Übel der menschlichen Natur ganz beseitigt zu haben. Die Fichtesche Spekulation erkennt ein Böses an, aber nur im Menschen, nicht als eine objektive Macht, sie muss wegen ihres ethischen Gehaltes die Möglichkeit desselben annehmen. Sobald das Gute gesetzt ist, ist es auch das Böse, nur im Kampf mit ihm wird das Gute zum Guten. Man kann sich vielleicht das Gute als etwas objektives denken, ohne ihm ein Böses widersprechen zu lassen, aber subjektiv, im Menschen, ist Gutes nicht anzunehmen ohne Gegenstreben des Bösen. Das Gebiet, indem sich beide begegnen, ist der Wille. Das verlangt der Ethicismus. Wird jedoch die Idee des Guten nicht rein gehalten, sondern mit dem Sein eng zusammengestellt, so wird auch das subjektiv Gute und Böse alteriert. Zwiefach! Zunächst wird die Be-

*) Grundlegung der Moral S. W. IV. 180 f.
**) S. L. 1798 S. W. 198.

deutung des Willens für das ethische aufgegeben; dem Sein ist der Wille fremd, das Organ, durch das es subjektiv aufgenommen wird, ist der Intellekt. Sobald nun das Gute zum Prädikat des Seins wird, haben wir auch im Intellekt die Offenbarung des Guten zu erkennen. Dem entspricht es vollkommen, wenn bei Fichte das Böse und Gute als niederer und höherer Reflexionspunkt unterschieden wird*). Dies ist nicht immer der Fall; sobald der ethische Idealismus allein das Wort führt, findet er im Wollen den entscheidenden Ort für die Sittlichkeit**), herrscht der „Unitismus" vor, so hat obige Gedankenreihe statt. — Zweitens. Dadurch, dass das Gute mit dem Sein identifiziert wird, muss das Böse mit dem nichtseienden zusammenfallen. Nun gehört es aber, wie wir wissen, zu den charakteristischen Zügen des Fichteschen Systems, dass dem nichtseienden — wenn auch nicht ausdrücklich — teilweise Realität zugeschrieben wird. Die objektive Welt ist dieses nichtseiende; sie ist somit das Böse. Das widersittliche fällt mit dem nichtsittlichen zusammen. Der natürlichen Welt als solcher muss also ein Gegensatz gegen das Gute anhaften. Ist es das Nicht-Ich, — kann man auch sagen — welches die absolut selbständige Thätigkeit des reinen Ich hemmt, und weiter: ist das sittliche Ideal die Freiheit von aller Beschränkung durch das Nicht-Ich, so muss das Nicht-Ich das Böse sein. Es ist folgerichtig, wenn Fichte das widersittliche in der Welt in dem Trägheitsmomente***) sieht, aber es ist nicht folgerichtig, wenn Fichte mitten in dieser Gedankenreihe blos von einem radikalen Übel der menschlichen Natur spricht†), in Erinnerung daran, dass das Böse die freie Zustimmung des menschlichen Willens voraussetzt. Das Kantische System hat diese Thesen nicht ausgesprochen, seine Speculation brach bei weitem früher ab. Es statuiert ein Ding an sich und die Triebfeder des Eigennutzes in den Menschen, ohne jedoch beide in irgend eine Beziehung zu einander zu setzen. Offenbar zielt es auf ein Resultat hin, analog dem von Fichte gegebenen. — Haben wir somit in der Lehre vom Bösen eine Konsequenz des Fichteschen Systems zu sehen, so werden wir auch erwarten, dieselben Widersprüche, wie allerwärts, hier zu finden.

*) a. a. O. 181.

**) S. L. 1798 §§ 1 u. 2. S. W. IV. 18 ff. und besonders in den populärphilosophischen Schriften.

***) a. a. O. 199.

†) a. a. O. 199.

Das Böse und das Gute sind hier nicht volle Gegensätze, wie sie doch sein müssen, das Gute ist, das Böse ist Erscheinung. Weiter, wie kann die menschliche Natur und der in ihr wohnende Trieb der Grund des Bösen in der Welt sein, wenn doch das sittliche Gebot aus ihm sich seinen Inhalt holt? (s. o. S. 32.) Wie kann jener Trieb im Gegensatz zum sittlichen Trieb stehen, wenn er doch ein Produkt des reinen Triebes ist? Ja, noch mehr. Fichte spricht in diesem Zusammenhang davon, dass der sogenannte „heroisch böse Charakter" ein Produkt des Triebes nach Selbständigkeit ist, sofern derselbe „blind wirkt" d. h. „insofern auf ihn nicht mit Absicht und mit dem Bewusstsein der Reflexion reflektiert wird"*). Darf jener Trieb als der absolut sittliche etwas unmoralisches hervorrufen? Das sind die alten unbeantwortbaren Fragen, die mit den Prinzipien des Transcendentalismus gegeben sind. Ist Sein und Sollen eins, das ist der Grund zu jenen Fragen, so wird eine klare Bestimmung des Seins wie des Sollens unmöglich.

Durch einen einzigen Federzug hätte Fichte eine grössere Einheit in sein System bringen können. Er hätte nur das Gute wie das Böse als Erscheinung aufzufassen gebraucht. Dann wäre das Absolute ein einfaches, nämlich blosse Thätigkeit ohne jede ethische Bestimmtheit, Sollen und Sein wären mehr getrennt und hätten sich nicht alterieren können. In der That zeigen sich hier und da Hinweisungen auf eine solche Auffassung. So, wenn in der Sittenlehre**) der Naturtrieb und der sittliche Trieb als verschiedene Erscheinungen eines und desselben Urtriebes zusammengestellt werden. Aber solche Anschauungen finden sich nur sporadisch und sind dem Charakter des Systems dieser Periode zuwider, der ethische Gehalt wiegt viel zu sehr vor.

Fassen wir zum Schluss noch die Grundzüge des Systems zusammen, so ergiebt sich. In der Idee des sittlichen haben wir das Absolute. Nur das sittliche ist. Es ist eines und es ist schlechthin thätig. Dieses offenbart sich nun in einer Welt mit dem Charakter der Mannigfaltigkeit und des Widerstrebens gegen die Thätigkeit. In ihr müssen wir das zu überwindende Böse sehen, nicht das absolut Böse, denn die Welt ist nicht absolut, aber doch das Böse, denn sie hat einen Einfluss auf das Absolute, indem sie

---

*) a. a. O. 184 ff. 191. 185.

**) S. W. IV. 130.

seine Thätigkeit hemmt. Die Spaltung des einen in die Vielheit der Welt ist somit das Grundübel. Unsere sittliche Aufgabe ist die Aufhebung dieses Grundübels, die Vernichtung der Welt, das Eingehen in das Absolute. — Trotz der mancherlei Widersprüche im einzelnen, welche wir aufdeckten, bietet doch das System, im ganzen genommen, eine Einheit dar. Und eine gewaltige Einheit. Das höchste und das niedrigste, Glauben und Wissen, Wollen und Denken, alles wird in Beziehung zu einander gesetzt und von einem höchsten, absoluten Punkte abgeleitet. Alle Rücksichtnahme auf das gegebene wird vergessen, und der Geist bewegt sich frei in den reinen Regionen, die den Sinnen unzugänglich sind, in welchen Wissen und Ahnen das göttliche finden. In dieser gigantischen Konstruktion des All kommt Fichte mit zwei anderen Denkern zusammen, Spinoza und Schopenhauer. Vor allem ähnelt sein System dem Schopenhauers. Weit trennt ihn aber von der Kälte des ersteren und der vornehmen Verachtung des anderen Systems sein ethischer Optimismus, der allenthalben sich zur Geltung bringt. Die Welt wird besser, und wir sind es, die sie besser machen sollen und können, diese Ueberzeugung durchdrang ihn und begeisterte ihn zu einem in der Geschichte der Philosophie beispiellos dastehenden Wirken. Kein anderer Philosoph, Plato ausgenommen und vielleicht Jakobi, hat so sehr die Allgewalt des sittlichen und religiösen zum Ausdruck gebracht, wie Fichte in dieser Periode. „Die Sphäre der Erkenntnis wird bestimmt durch unser Herz," sagt er in der Appellation an das Publikum, und schon dieser eine Satz begründet seine Ueberlegenheit über Spinoza und Schopenhauer.

Bei der Bestimmung des Wesens des transcendentalen Idealismus in der späteren W. L. soll nicht ebenso in das einzelne des Systems eingegangen werden, wie es bisher geschah. Die spätere Darstellung der Fichteschen Philosophie ist von der früheren vor 1801 nicht sehr verschieden, es ist fast derselbe Inhalt, nur in einer anderen Form vorgelegt, so dass wir die im Laufe der früheren Untersuchung gewonnenen Schemata einfach hier anwenden dürfen. Dennoch ist der Unterschied der W. L. in beiden Perioden nicht so klein und äusserlich, dass er übersehen werden darf, zumal wenn man die beiden zeitlich nächststehenden Werke, das bedeutendste der ersten Periode, die Sittenlehre von 1798, und das grundlegende der zweiten Periode, die W. L. von 1801, vergleicht. Der tran-

scendentale Idealismus hat eine Wandlung durchgemacht, und zwar nach der spekulativen Seite hin. Das Einheitsstreben, welches wir als den einen Grundzug der Fichteschen Philosophie erkannten, macht sich in viel höherem Grade geltend als bisher, und demgemäss wird auch die ethische Seite des Systems, die sich schon früher nicht rein erhalten hatte, in höherem Grade alteriert An der Strenge des kategorischen Soll wird freilich nichts geändert, aber seine Bedeutung innerhalb des Ganzen der Philosophie wird unverständlich, seine Ableitung ist zweifelhaft, widerspruchsvoll. Man darf insofern die spätere W. L. mit der Darstellung der W. L. aus dem Jahre 1794 vergleichen, deren Hauptgesichtspunkt auch jenes theoretische Prinzip war, wenn es gestattet ist, eine Versuchsarbeit mit einem derart bis ins einzelne genau gegliederten System, wie es die W. L. von 1801 giebt, zusammenzustellen. Noch richtiger ist vielleicht eine Hinweisung auf das Erstlingswerk Fichtes, die „Aphorismen über Religion und Deismus“ von 1790. Sein dort vorgetragenes „deistisches“ System verträgt sich in den Hauptpunkten viel eher mit der späteren Form der W. L. als mit der früheren.

Es fragt sich, worin setzt Fichte in dieser späteren Darstellung*) das Wesen seiner Philosophie. „Das Wissen macht sich seinem Wesen, seiner Grundmaterie nach — halber ungründlicher Idealismus. — Das Sein, Objektive ist das erste, die Form des Fürsichseins folgt aus dem Wesen des Seins — leerer, nichts erklärender Dogmatismus. — Beides ist teils dem Begriff nach auseinanderzuhalten, teils dem Verhalten in der Wirklichkeit nach zu vermitteln und zu vereinigen — transcendentaler Idealismus“**). Das heisst: weder das subjektive folgt aus dem objektiven, noch das objektive aus dem subjektiven; keines von beiden ist für sich allein etwas, beide sind vereinigt in einem absoluten Subjektobjekt. Es ist dieselbe Bestimmung des Absoluten, wie sie z. B. die Einleitung zur Sittenlehre von 1798***) gab. Was dort das reine Ich genannt wurde, heisst hier das reine Wissen, oder auch der Begriff, die Sehe, das Licht u. a. Dieses absolute Wissen ist nun durchaus nicht bestimmt, es enthält den Begriff eines Etwas gar nicht in sich, es wird bezeichnet als

*) Ich habe von den wissenschaftlichen Werken dieser Periode nur die beiden Darstellungen der W. L. von 1801 und 1810 und die Sittenlehre von 1812 berücksichtigt.

**) W. L. 1801. S. W. II. 76.

***) S. W. IV 1.

die Form des wirklichen Wissens*). Dieses absolute Wissen ist die Einheit von subjektivem und objektivem. Der Beweis dafür, dass das Wissen in diese „Urdisjunktion“ zerfalle, wird spekulativ geführt. Das Wissen als etwas absolutes kann nur unter zwei Merkmalen gedacht werden, teils dass es sei schlechthin, was es sei, teils dass es sei, was es sei, schlechthin weil es sei. Jenes führt auf ein absolutes Sein, dieses auf eine absolute Kausalität, die mit dem Ausdrucke: Freiheit bezeichnet wird**). Sein und Freiheit sind nun unzertrennlich verbunden, ja sie sind schlechthin eins, in ihrer Einheit bilden sie das Wissen, ausserhalb desselben sind sie nicht.***) — Wie kommt Fichte zu diesen Resultaten, wo fand er einen Anknüpfungspunkt für jene absoluten Bestimmungen? Die Antwort ist: in sich. Er betont es wiederholt: „jeder der das Vorhergehende verstanden, wird antworten, er sehe dies schlechthin ein.“†) „Wir können aus der Wirklichkeit des Bewusstseins unser aller den Beweis führen, dass dies Wissen wirklich sei, mithin wohl möglich sein müsse“††) Es ist dies das „schlechthin bei jedem, der nur ein vernünftiges Wesen ist, vorauszusetzende und das vernünftige Wesen konstituierende Wissen“†††). Fichte baut somit auf eine unmittelbare Gewissheit, auf eine intellektuelle Anschauung auf. Hinzu kommt noch der aus der W. L. von 1797 bekannte Beweis dafür, dass das Wissen (dort das Ich) in seiner Ganzheit absolut zu setzen sei, weil ein blos subjektives oder blos objektives nicht reflexiv aufzufassen sei*†) Diese Ableitungen sind nicht neu. Sie kongruieren mit den theoretischen Beweisen für das reine Ich in der älteren W. L. Aber diese hatte daneben noch eine unmittelbare Gewissheit des höchsten, welche aus der moralischen Natur des Menschen resultierte. Dieses ethische Moment findet in der späteren Form keinen Ausdruck. — Wir werden erwarten, mit den Beweisen die Fehler der früheren Darstellungen wiederzufinden. Fichte glaubte mit seinem absoluten Wissen die Identität von Freiheit und Sein gesetzt zu haben. Dem ist aber nicht so. Wie einst das reine Ich, so neigt auch das Wissen

*) W. L. 1801. S. W. II. 13.
**) a. a. O 16. 17.
***) a. a. O. 31.
†) a. a. O. 31.
††) a. a. O. 8.
†††) a. a. O. 10.
*†) a. a. O. 68

entschieden nach der Seite des subjektiven hin Schon jene Beweise für dasselbe bewegen sich ganz auf subjektiven Bahnen: Wir haben eine unmittelbare Gewissheit des Wissens — nämlich es selbst in uns. Es ist nur als Einheit von subjektivem und objektivem denkbar (nach dem Beweis S. 68 s. o.) Die hier vorgeführte Einheit ist die des Selbstbewusstseins, die Einheit von Sich-wissen als wissendes und gewusstes, keineswegs die Einheit des wissenden und gewussten überhaupt. Und weiter! Die Näherbestimmung des Absoluten lautet: es ist das Wissen schlechtweg*), also mit Ausschluss des Inhalts, des Seins. Die Deduktion des Begriffs des Seins (s. o. S. 43) als Unterbegriff des Wissens: „das Wissen ist schlechthin, was es ist“ führt nur auf ein Sein des Wissens, nicht auf ein Sein im Wissen. Die Folge hiervon ist dieselbe, wie in der früheren W. L., dass der Abstand des Wissens vom Sein der Welt weiter ist als der vom endlichen Ich. „Die Welt des veränderlichen ist durchaus nicht, sie ist das reine Nichts, und ich kann mir durch die stärksten Ausdrücke nicht genüge thun“**). Anders die Stellung des absoluten Wissens zum Ich. Freilich gilt von letzterem auch, es ist nicht, aber jedes Individuum giebt einen Reflexionspunkt für das Wissen ab. In ihm will es sich zusammenfassen und so sich selbst anschauen***). Zu der Welt dagegen tritt das Wissen nie in Beziehung. — Zusammengefasst: Auch in der späteren Form der W. L. ist der unendliche Begriff viel zu subjektiv bestimmt, als dass in ihm eine wirkliche Identität aller Gegensätze erblickt werden könnte. Auf dasselbe kommt es hinaus, wenn Jakobi die W. L. als umgekehrten Spinozismus charakterisiert†). Beide Systeme wollen eine All-Einheitslehre geben, aber wie Fichte über das subjektive nicht hinaus zu einem reinen subjektivobjektiven kommen konnte, so verliert Spinoza das Gleichgewicht zwischen den beiden Gegensätzen nach der Seite des Objektiven hin. Man kann diesen Vorwurf gegen Fichte nicht dadurch widerlegen, dass man auf das noch über dem absoluten Wissen stehende Absolute = Gott als der wahren Einheit verweist; denn dieser Begriff hat gar nicht diese Bedeutung, er gilt nur als Grund des Wissens, welches seine Erscheinung ist, und ist nur aufgestellt, weil das absolute Wissen

---

*) a. a. O. 14.

**) a. a. O. 86.

***) a. a. O. 110. ff.

†) Jacobi S. W. III. 12 vergl. Herbart allg. Metaphysik I. S. W. III. 278.

nicht das allerhöchste sein könne, da es noch als etwas, nämlich als Wissen bestimmt sei. Das Absolute ist durchaus unbestimmt, es darf nicht einmal als absolute Identität bestimmt werden*). Die W. L. von 1810 bestimmt jedoch seinen Inhalt als Leben**). Mit diesem nichtssagenden Begriff kann und soll die philosophische Untersuchung sich nicht beschäftigen. Man weiss ihn als die Spitze des Systems, aber man weiss nicht, wie die Spitze mit der übrigen Pyramide zusammenhängt. Das heisst, das Absolute ist nur ein Grenzbegriff des Denkens.

Die Lehre von der endlichen Welt bietet abgesehen von den Ausdrücken nichts neues. Ausgegangen wird davon, dass das absolute Wissen sich wissen müsse als Freiheit und Sein, oder, was dasselbe ist, als Anschauung und Denken Nun, heisst es, „schaut sich die formale Freiheit nur an als Zusammenziehen eines verfliessenden Mannigfaltigen möglichen Lichtes zu einem Centralpunkte und Verbreiten dieses Lichtes aus diesem Punkte über ein nur dadurch gehaltenes und faktisch erleuchtetes Mannigfaltiges"***) m. a. W. „Das Absolut-Eine existiert nur in der Form der Quantität." Die Freiheit (Anschauung) wird darum die quantitierende Thätigkeit genannt, sie schaut Quantität, Endlichkeit hin. Fichte glaubte durch diese Lehre von der Freiheit dem von ihm gegen Spinoza erhobenen Vorwurf, dass bei ihm jeder Uebergangspunkt von der Substanz zum Accidenz, der Grund der Spaltung und des Gegensatzes einer Welt der Ausdehnung und des Denkens fehle, entgehen zu können. Aber auch seine Lehre giebt keine Deduktion des endlichen. Sie trägt es nur in das unendliche, in die Freiheit hinein. — Näher bestimmt sich Fichtes Lehre von der Welt dahin: Das reine Wissen ist die Erscheinung des höchsten Absoluten; und da die Erscheinung nicht dem Absoluten wieder erscheinen kann, — denn demselben fehlen die dazu erforderlichen Bestimmungen — so muss sie sich selbst erscheinen. Nun aber nicht unmittelbar, sondern in einer unendlichen Reihe von Individuen, in denen sie die intellektuelle Anschauung ihrer selbst (der Erscheinung) wirkt. Der Zweck der Individuen ist also der, dass das Wissen diese und damit sich selbst zum reinen Wissen durchdringen lässt.

*) W. L. 1801. S. W. II. 12. 13

**) S. W. II. 696.

***) W. L. 1801. S. W. II. 47.

Damit haben wir im Grunde ein vollständiges und konsequentes System eruiert. Nun ist aber mit obigem die Spekulation Fichtes nicht abgeschlossen. Es kommen andere Gedankenreihen vor, die mit den ersteren nicht in Harmonie stehen, trotzdem sie völlig ungeschieden neben ihnen hergehen. Sie lassen sich um den Begriff des Sollens ordnen. Zunächst wird die endliche Welt verselbständigt. Sie ist nicht mehr das reine Nichts, sondern wird positiver bestimmt als „der Kampf des Seins mit dem Nichtsein, der absolute innere Widerspruch“*). Damit ist nur gesagt, was wir als Ergebnis der älteren W. L. fanden und ausdrückten: Die Erscheinungswelt hat halbe Realität. Weiter wird der Welt ein Trieb zuerkannt sich in dem bestehenden Verhältnis der Absolutheit gegenüber zu halten. Die Iche erhalten Selbstbestimmung und ein Sittengesetz, das Sollen, für ihr Handeln. Die Sittenlehre von 1812 erschliesst weiter ein Wollen des endlichen Ich und seine Freiheit. Soweit geht die W. L. nicht. Freilich ist der Inhalt des Soll nur das Streben nach vollständigem Wissen, dem die W. L. Genüge thun wird, weshalb „die W. L. eine allen Intelligenzen immerfort zuzumutende Pflicht“**) ist, und insofern zeigt sich eine Abhängigkeit von dem übrigen der W. L. Man kann aber nicht verkennen, dass diese beiden Gedankenreihen zu einander schlecht stimmen, dass das Sollen und Streben und die Freiheit aus dem System nie hergeleitet werden konnten, wenn sie nicht eingetragen wären. Fichte hat einen Mittelbegriff, welcher beide Reihen, die des intellektuellen Pantheismus und die der ethischen Begriffe, miteinander verbindet, den Begriff der Bestimmung. „Die Bestimmung der Iche ist, das reine Wissen zu wissen“ kann offenbar auf doppelte Weise verstanden werden. Damit braucht einerseits nur der Grund ihrer Existenz angegeben zu sein, nur gesagt sein: „sie sind geschaffen, weil das Wissen sich in ihnen reflektieren will.“ Andrerseits kann damit auch eine dem Ich gestellte Aufgabe bezeichnet sein: „sie sollen wissen“ Beide Auffassungen widersprechen sich, dennoch gehen bei Fichte beide in einander über***).

Nachdem wir den späteren Transcendentalismus nun in diese zwei Lager getrennt haben, ergiebt sich, dass uns in beiden nur

*) a. a. O. 87.

**) a. a. O. 162.

***) S. L. 1812. Nachgel. Werke III. 22. W. L. 1801. S. W. II. 155. W. L. 1810. S. W. II. 699.

eine Ausführung der zwei unvermittelbaren Prinzipien der älteren W. L. wieder entgegentritt: Das Absolute ist, das Absolute soll sein. Das Wissen ist (an sich und für sich in den Ichen), das Wissen soll sein, die W. L. ist Pflicht.

Damit haben wir das Wesen des Idealismus der späteren Stufe der W. L. näher bestimmt. Sie birgt dieselbe Doppelheit in sich neben einer fest angestrebten Einheit wie die frühere Form. Das Sein und Sollen emanieren aus Einem höchsten Begriff. Die spätere W. L. geht aber damit über die ältere hinaus, dass sie den höchsten Begriff rein theoretisch fasst. Das sittliche soll sich dann aus der Selbstreflexion desselben ergeben. Offenbar ist dies dem Einheitsprinzip gemäss. Der Gedanke ist nicht völlig neu, er findet sich in der älteren Form auch, aber nicht ausschliesslich. Die letztere kennt das absolute als den Inbegriff des Seins wie des Guten, es ist Bewusstsein und Wille, Ich. Aber naturgemäss wird in der Untersuchung bald die eine, bald die andere Bestimmtheit zur dominierenden gemacht, und bald das Sein aus dem Soll, bald das Soll aus dem Sein abgeleitet. Die spätere W. L. beendete das Schwanken, sie ordnete den theoretischen Gesichtspunkt dem anderen über, und nachdem dies einmal geschehen, folgte alles weitere mit Konsequenz. So musste sich ergeben, dass in derselben nicht so sehr das Sein vom Sollen, als das Sollen vom Sein alteriert wurde. Das Ideal wird ein theoretisches, das reine Wissen, die W. L.*) Merkwürdigerweise sagt nun Fichte einmal, dass das absolut letzte Ziel, das sich hienieden der sittliche Wille vorstecke, nicht auf die Verwirklichung des reinen Begriffs gehe, das Wissen zu erwerben, sondern auf die Hervorbringung eines (im ethischen Sinne) guten Willens im ganzen Menschengeschlecht. Dies ist eine Inkonsequenz, welche sich aber erklärt aus dem Ort, wo sie steht, nämlich in der Sittenlehre von 1812**). Viel folgerichtiger stellt die „Religionslehre“ den Standpunkt der (allein wahren) Wissenschaft über den Standpunkt der Sittlichkeit und Religion***).

Zum Schluss noch eine Frage. Fichte war von der Richtigkeit seines Systems so fest, wie selten ein Philosoph überzeugt; diese Gewissheit, die sich in allen Werken ausspricht, liess ihn oft ungerecht

---

*) W. L. 1801. S. W. II. 162.

**) N. W. III. 82.

***) S. W. V. 468—473

gegen andere Systeme werden. Hat dieselbe wohl im Systeme selbst ihren Grund? Ohne Zweifel. Ein theoretischer und ein ethischer Gesichtspunkt sind die Voraussetzungen seiner Spekulation, das Streben nach Einheit und die Ueberzeugung von der alleinigen Wahrheit des sittlichen. Beider Durchdringung schafft das System der All-Einheit, das den Hauptbegriff ins subjektive Gebiet legt. Daraus ergeben sich zwei Ursachen jener Gewissheit. Einmal ist es von selbst klar, dass das Ich, das Wissen Erkenntnisprinzip alles Seins ist, denn was ist, ist mir nur im Bewusstsein als Sein gegeben. Fichte schied nun in seiner Philosophie zwischen Ideal- und Realbestimmungen nicht, und er schöpfte daraus, dass unzweifelhaft das Ich Idealprinzip ist, auch dafür die Gewissheit, dass es Realprinzip alles Seins sei. Der andere Grund liegt in der ethischen Bestimmtheit seines Systems, er hielt dieses für einen blossen Ausdruck des allen sittlichen Menschen zuzuerkennenden ethischen Idealismus. Daher die Erscheinung, dass er die Verwerfung seiner W. L. oft als Ausdruck des bösen Willens auffasste. Bezeichnend ist der Ausspruch in der „ersten Einleitung zur W. L.“*) „Was für eine Philosophie man wähle, hängt davon ab, was für ein Mensch man ist: denn ein philosophisches System ist nicht ein toter Hausrat, den man ablegen oder annehmen könnte, wie es uns beliebte, sondern es ist beseelt durch die Seele des Menschen, der es hat. Ein von Natur schlaffer oder durch Geistesknechtschaft, gelehrten Luxus und Eitelkeit erschlaffter und gekrümmter Charakter wird sich nie zum Idealismus erheben.“

*) S. W. I. 434.

Königliche Hofbuchdruckerei Trowitzsch & Sohn in Frankfurt a. O.

VITA.

Francofurti ad Viadrum 13. Nov. 1866 natus sum, ubi pater mercator versabatur. Postquam sex annos complevi, primae eruditionis in litteris particeps sum factus in gymnasio huius urbis regio, ex quo me tribus annis post exceptum scholae crucis. ut dicunt, gymnasio Dresdensi tradiderunt. Ubi per octo annos commoratus sum. Mensi Martio anni 1884 examine maturitatis absoluto Berolinum petivi, ut ab universitate Friderica Guilelma numero civium academicorum adscriberer. Primo in facultatem philosophiae redactus jam spatio semestris praeterito, quia studium theologiae ilico me ita ad se alliciebat. in istius facultatem transii, quae me per triennium tenuit. Tamen nequaquam philosophiam tractare praetermittebam. ex qua imprimis metaphysica et ethica me capiebant. Quarum cognitionem, impulsum, iudicium philosophiae professoribus Dilthey, v. Gizycki, Paulsen et non minimum theologiae systematicae professoribus v. d. Goltz et Kaftan debeo. Omnibus his magistris hoc loco gratias meas persolvo.